BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kant, Immanuel,

Immanuel Kant's sämmtliche Werke in chronologischer Reihenfolge

Bd.: 4

1867

Coburg, Landesbibliothek -- B II 7
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916148-1

30.9.

21595

B II 7

33 d.

IMMANUEL KANT'S

SÄMMTLICHE WERKE.

IN CHRONOLOGISCHER REIHENFOLGE

HERAUSGEGEBEN

VON

G. HARTENSTEIN.

VIERTER BAND.

H.S.C. BIBLIOTHEK
COBURG

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.
1867.

VORREDE.

Der vorliegende Band enthält die der Zeitfolge nach zwischen die Kritik der reinen Vernunft und die Kritik der praktischen Vernunft fallenden Schriften und Abhandlungen KANT's. Unmittelbar, sowohl der Zeit als dem Inhalte nach, schliessen sich an die erstere an

I. die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. (Riga, J. FR. HARTKNOCH, 1783, 222 S. 8.) Selbstständig ist diese Schrift, abgesehen von einem Nachdrucke (Frankfurt und Leipzig, 1791) nicht wieder gedruckt worden; es muss aber von ihr im Jahr 1783 oder wenigstens mit der Angabe dieses Jahres ein zweiter, rücksichtlich des Formats, der Lettern, überhaupt der ganzen Einrichtung des Drucks mit dem ersten ganz gleicher Abdruck gemacht worden sein; denn in dem einen der von mir verglichenen zwei Exemplare vom Jahre 1783 hat der eine an mehreren Stellen eine andere und zwar die richtige Lesart; z. B. **47**, 20 o. subjectiv st. objectiv; **57**, 5 u. (Anmerk.) kleiner st. keiner; **93**, 5 o. das st. dass; **104**, 10 o. des Theismus st. der Theismus; ebenso fehlt **123**, 8 o. in dem einen Abdruck das Wort Art, welches in dem andern steht. Uebrigens sind beide Abdrücke, deren keiner ein Druckfehlerverzeichniss hat, sehr nachlässig und es ist daher eine ziemlich lange Reihe von Aenderungen zu verzeichnen, die in dem Originaltexte nothwendig schienen. Es ist gesetzt worden **8**, 13 o. kam st. kan; **17**, 6 o. als st. aus; **40**, 3 o. halte st. enthalte; **53**, 3 o. jenem st. einem, 13 o. anderen st. andere, d. i. st. die; **54**, 17 o. Naturwissenschaft st. Vernunftwissenschaft, 2 u. (Text) enthalten st. erhalten; **55**, 6 und

9 o. der st. des; 56, 1 o. und kann niemals st. und niemals; 7 u. in ihr st. sie; 57, 10 o. enthalten st. enthalte, 1 u. (Anmerk.) oder auch die Grösse des Grundes einer Anschauung kann nur st. oder auch die Grösse des Grundes einer Anschauung und können nur (Grundes in Grades zu verändern scheint mir wenigstens nicht nothwendig); 58, 1 u. (Anmerk.) Grösse f. Grössen; 60, 1 o. eines oder des andern st. einer oder der andern; 62, 9 u. der sich st. der; 69, 19 o. gleich sind st. gleich; 74, 11 u. (Anmerk.) Modalbegriffe st. Modelbegriffe; 77, 2 u. alle st. allein; 78, 3 u. (Text) psychologisch st. physiologisch, 5 u. (Anmerk.) bestimmte st. bestimmter, 79, 9 o. Vernunftideen st. Vernunftidee, 12 o. Verstandeserkenntnisses st. Vernunfterkenntnisses; 85, 9 u. der transscendentale st. transscendentale; 90, 3 o. noch st. nach; 91, 3 u. eines st. keines; 95, 14 o. gehalten noch nicht völlig befriedigen sollte st. gehalten hierdurch noch nicht völlig befriedigt werden sollte; 97, 2 o. psychologische st. physiologische; 98, 9 u. wollten f. wollte; 101, 14 u. für st. von (welches selbst ein Druckfehler st. vor ist; ähnlich vielleicht 104, 6 u.;) 102, 6. o. uns st. nur; 103, 7 u. Abhängigkeit meiner Zufriedenheit st. meiner Abhängigkeit der Zufriedenheit; 107, 15 o. übertragenen st. übertragenden. 110, 16 o. Ideen vergleiche, deren st. Ideen, deren (diesen oder einen ähnlichen Zusatz verlangt die ausserdem unvollständige Periode;) 12 u. sondern weil praktische Principien ohne einen solchen Raum st. sondern damit praktische Principien, die ohne einen solchen Raum; 115, 6 o. nun st. nur; 123, 13 o. um st. nun; 125, 12 o. Möglichkeit st. Metaphysik. — Die Lesarten 40, 14 u. alle nur, wo man nur alle erwarten, 56, 4 u. ausgeführt, wo es auch aufgeführt heissen könnte, 59, 9 und 8 u. als Erscheinungen und in den Erscheinungen, wo man Empfindungen zu lesen geneigt sein kann, habe ich unverändert gelassen; 117, 19 u. fehlt nach von Begriffen und Grundsätzen etwa: die Rede ist oder etwas Aehnliches. — Endlich kommt die Zahl § 21 im Original zweimal, § 52 dreimal vor; ich habe sie durch § 21 *a*, 52 *b*, 52 *c* bezeichnet, um nicht durch Veränderung der Zahlen aller folgenden Paragraphen Verwirrung für das Citiren und Nachschlagen zu veranlassen.

II. Die Recension von SCHULZ's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion schrieb KANT für das raisonnirende Bücherverzeichniss, Königsberg, HARTUNG, 1783 No. 7, S. 93. Hieraus liess sie

zuerst BOROWSKI (Darstellung des Lebens und Charakters KANT's S. 238) wieder abdrucken; in den Sammlungen der kleineren Schriften KANT's findet sie sich nur in der von NICOLOVIUS. Den Originaldruck dieses kleinen Aufsatzes zu vergleichen habe ich keine Gelegenheit gehabt.

III. und IV. Die beiden Abhandlungen: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, und Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung? erschienen kurz nacheinander in der Berliner Monatsschrift, 1784, die erstere im November, S. 386—410, die zweite im December S. 481—495. Ueber die Veranlassung der ersteren gibt KANT selbst in einer Anmerkung, die hier auf der Rückseite des Zwischentitels abgedruckt ist, eine Andeutung. Die Berliner Monatsschrift ist in der Regel sehr correct gedruckt, und so schien in diesen beiden Abhandlungen nur eine Veränderung nöthig, indem **151**, 20 o. der Sinn Unordnung st. Anordnung fordert.

V. Die Recensionen von J. G. HERDER's Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Th. 1 und 2, erschienen in der (Jenaischen) allgemeinen Literaturzeitung, 1785, Bd. I, S. 17 flg. und Bd. IV, S. 153 flg. Eine Vertheidigung HERDER's gegen die Recension des ersten Theils im deutschen Mercur von K. L. REINHOLD (vgl. S. 181) fand sich KANT veranlasst mit „Erinnerungen des Recensenten" zu beantworten, die als „Anhang zum Märzmonat der allgemeinen Literaturzeitung" vom Jahre 1785 auf dem letzten Blatte des betreffenden Bandes stehen. In dem Texte des ursprünglichen Drucks konnte **173**, 18 u. in den Seegeschöpfen (im Original steht: in den Seeen Geschöpfen, die späteren Abdrücke haben: in den lebenden Geschöpfen,) **177**, 11 u. können st. konnten, 8 u. im st. vom aus dem eigenen Texte HERDER's berichtigt werden; (vgl. HERDER's Werke zur Gesch. und Philos., Stuttg. u. Tübingen, 1827, Bd. IV, S. 72, 244 u. 245). Ausserdem habe ich **179**, 9 o. vollkommenerer st. vollkommener, **183**, 9 u. diese st. die gesetzt.

VI. In dem Aufsatze: über die Vulcane im Monde, (Berliner Monatsschrift, 1785, März S. 199—213) war nur **198**, 7 u. (Text) ein unbedeutender Druckfehler: der Erdfläche in die Erdfläche zu verändern.

VII und VIII. In den beiden Abhandlungen: von der Un-

rechtmässigkeit des Büchernachdrucks, und: Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace, welche in derselben Zeitschrift 1785, jene im Mai, S. 403—417, diese im November, S. 390 bis 418 zuerst erschienen, war irgend eine Aenderung nicht nöthig.

IX. Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten erschien zuerst Riga, bei Hartknoch (XVI S. Vorrede, 123 S. 8.) und dann bis zum Jahre 1797 bei Kant's Leben noch in drei Ausgaben. Sie ist hier nach der zweiten Ausgabe vom Jahre 1786 abgedruckt, für welche Kant den Text durchgesehen hat, wie die kleinen Aenderungen einzelner Ausdrücke und Wendungen beweisen, die ich in den Anmerkungen angegeben habe. Die dritte und vierte Ausgabe sind unveränderte Abdrücke der zweiten. Ausserdem sind in der zweiten Ausgabe einige von den nicht gerade seltenen Druckfehlern der ersten berichtigt; so hat z. B. die zweite richtig 252, 20 o. Belehrung st. Belohnung; 279, 14 u. nicht lediglich st. nicht als lediglich; 284, 6 o. einen Werth, als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt st. einen Werth, als der ihm das Gesetz bestimmt; 286, 14 u. demnach st. dennoch; 296, 4 o. für dasselbe st. für ihn; 297, 19 o. ein Sollen st. im Sollen. Neben diesen in der zweiten Ausgabe berichteten Lesarten ist aber immer noch eine Anzahl von Stellen übrig geblieben, die einer kleinen Verbesserung zu bedürfen schienen und es ist demnach gesetzt worden 237, 6 u. dieser st. diese; 264, 1 u. (Text) zufälliger st. gefälliger; 272, 1 o. Anleitung st. Abtheilung; 284, 5 o. es st. er; 286, 2 u. allen st. aller; 292, 18 o. den st. der; 296, 1 o. überhaupt gehörig beweisen st. überhaupt beweisen; 297, 4 o. Idee st. Ideen; 300, 8 u. und 305, 7 o. bestimmenden st. bestimmten; 304, 8 o. müsste st. musste. — Der grammatisch lückenhafte Satz 301, 1—7 o. verlangt entweder, dass die Worte: welches wir aber, wegfallen oder dass man nach eines Princips etwa annähmen hinzusetzt. Solche Fälle, wo Kant der Construction einer Periode nicht gerecht wird, sind bei ihm aber auch sonst nicht ohne Beispiel.

X. In der Abhandlung: muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte, welche Kant in der Berliner Monatsschrift 1786, Januar, S. 1—28 veröffentlicht hat, waren nur so unbedeutende Druckfehler, wie S. 322, 16 o. seinem Emil st. einem Emil, 323, 30 u. der letzteren st. dem letzteren zu berichtigen. Eben so brauchte

XI. in der Recension über GOTTL. HUFELAND's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts, die zuerst in der (Jenaischen) allgemeinen Literaturzeitung 1786, Bd. II, S. 113 erschienen war, nur 334, 10 o. die Lesart die uns gestrittene st. unbestrittene, wie die bisherigen Abdrücke haben, aus dem Originaltexte wiederhergestellt zu werden.

XII. In der Abhandlung: was heisst sich im Denken orientiren? (zuerst in der Berliner Monatsschrift, 1786, October, S. 304—330) habe ich ausser der Verbesserung eines einzigen Druckfehlers (351, 8 u. durch äussere Zeugnisse st. durch Zeugnisse äussere) 349, 5 u. (Text) die bei KANT auch sonst vorkommende Form stimmig st. einstimmig wiederhergestellt. In der Anmerkung auf derselben Seite ist der letzte Satz, so wie er im Original steht, historisch unrichtig und zur Bezeichnung des Gegensatzes zwischen dem Kriticismus und dem Spinozismus untauglich; er wird beides, wenn man 349, 5 u. (Anm.) Nothwendigkeit st. Unmöglichkeit zu lesen sich entschliesst.

XIII. Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft erschienen zuerst 1786 (Riga, J. F. HARTKNOCH, XXIV u. 158 S. gr. 8.) Schon 1787 erschien eine zweite, den Typen, der Einrichtung des Drucks und der Seitenzahl nach mit jener ganz übereinstimmende Ausgabe, die sich von ihr lediglich durch die Verbesserung einiger weniger Druckfehler unterscheidet. Abgesehen von einem Nachdrucke (Frankfurt u. Leipzig, 1794) erschien bei KANT's Leben im Jahr 1800 die dritte Ausgabe, die wieder ein bloser Abdruck der zweiten ist. Die nicht ganz geringe Anzahl von Lesarten, die in den beiden ersten Ausgaben gleichlautend sich als Druckfehler verrathen, hat folgende Aenderungen des ursprünglichen Textes veranlasst. Es ist gesetzt worden 363, 9 u. (Text) Objecten st. Objecte; 365, 13 o. (Anm.) des äusseren st. äusserer; 367, 7 o. sich findet st. findet; 370, 10 u. sich bewegt st. bewegt; 376, 8 o. Grade verzögert werde, der kleiner ist st. Grade, der kleiner ist; 381, 10 o. jeder st. jede; 383, 1 o. die Richtungen st. Richtungen, 14 o. der relative Raum st. der Raum; 390, 19 u. Lehrsatz 1 st. Lehrsatz 2; 397, 8 o. ihn st. sie; 403, 15 o. Demnach st. Dennoch; 406, 15 u. gar st. ganz; 411, 20 u. Weiten st. Welten, 11 u. sich st. sie; 414, 15 o. war st. waren, 2 u. könne st. können; 415, 3 o. erfüllt st. erfüllt war; 416, 3 o. müssen st. müsse; 417, 15 o. Erwärmung

st. Erwägung; 427, 13 o. forschende st. herrschende; 429, 9 o. nach ursprünglich st. nach als ursprünglich, 12 u. Schwere st. Schweren, 8 u. über dem st. über den; 431, 5 u. einer anderen st. eine andere; 437, 9 u. die Substanz st. der Substanz; 444, 10 o. sich bewegt st. bewegt; 446, 12 o. die Körper st. ein Körper; 448, 12 o. der Anziehung st. die Anziehung.

XIV. Die Veranlassung zu den Bemerkungen zu LUDWIG HEINRICH JAKOB's Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden gibt JAKOB selbst an (vgl. unten S. 464). Sie stehen in dem Buche JAKOB's nach der Vorrede S. XLIX—LX.

XV. Die Abhandlung über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie liess KANT durch K. L. REINHOLD's Vermittelung im deutschen Mercur erscheinen, wo sie 1788, Januar, S. 36—52 abgedruckt wurde. 480, 3 u. ist Eintheilung st. Einleitung, 484, 17 u. anerbende st. unerbende, 488, 8 u. die innerhalb st. die sich innerhalb, 489, 2 o. Welt hat st. Welt gesetzt worden. Das Asyntheton in den Anführungen aus FORSTER's Abhandlung würde verschwinden, wenn man 491, 2 u. st. des Wortes aller „der ganzen“ setzte.

XVI. Den Beschluss des Bandes bilden sieben kleine Aufsätze aus den Jahren 1788—91, welche F. W. SCHUBERT in KANT's sämmtlichen Werken herausgegeben von K. ROSENKRANZ u. F. W. SCHUBERT Bd. XI, Abth. I, S. 261—272 zuerst veröffentlicht hat. Da sie ein bestimmtes Datum haben, so habe ich sie hier eingereiht. Die Nachweisung, welche SCHUBERT a. a. O. über ihre Entstehung gegeben hat, ist hier auf der Rückseite des Separattitels abgedruckt.

Die von BOROWSKI (Darstellung des Lebens und Charakters KANT's, S. 73) unter dem Jahre 1784 angeführte Abhandlung, welche in die Reihenfolge der in diesem Bande enthaltenen Schriften gehören würde: „Betrachtungen über das Fundament der Kräfte und die Methoden, welche die Vernunft anwenden kann, sie zu beurtheilen“, und welche auffallender Weise auch SAM. GOTTL. WALD in seinem „zweiten Beitrag zur Biographie des Prof. KANT“ (Einladungsschrift zu der Gedächtnissrede auf den Tribunalrath SCHIMMELPFENNIG, Königsberg, den 9. Oct. 1804, 1 Bogen Fol.) als eine 1784 selbstständig in Quarto erschienene Abhandlung KANT's aufführt, hat jedenfalls nicht KANT,

sondern, wie aus einem Briefe KANT's an CHRIST. GOTTFR. SCHÜTZ vom 13. Sept. 1785 hervorgeht, den geheimen Rath VON ELDITTEN zum Verfasser gehabt. Wenigstens ist es auch jetzt weder mir, noch den Bemühungen des Herrn Oberbibliothekar Prof. Dr. HOPF und des Herrn Provincialarchivar Dr. MECKELBURG in Königsberg, denen ich in dieser, wie in anderer Beziehung zu grossem Danke verpflichtet bin, gelungen, diese Abhandlung als eine von KANT herrührende irgendwo aufzufinden, und es wird daher die durch den Brief KANT's an SCHÜTZ hervorgerufene Vermuthung bestätigt, dass BOROWSKI sowohl, als WALD einen Irrthum begangen haben.

Jena,
im März 1867.

G. Hartenstein.

INHALT.

Seite

I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. 1783 1

Vorrede . 3

Vorerinnerung von dem Eigenthümlichen aller metaphysischen Erkenntniss . 13

Allgemeine Frage: ist überall Metaphysik möglich? 18

I. Theil. Wie ist reine Mathematik möglich? 29

II. Theil. Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? . . . 43

Wie ist Natur selbst möglich? 66

Anhang zur reinen Naturwissenschaft 70

III. Theil. Wie ist Metaphysik überhaupt möglich? 75

Vorläufige Bemerkung zur Dialektik der reinen Vernunft 80

I. Psychologische Idee 81

II. Kosmologische Idee 86

III. Theologische Idee 95

Beschluss. Von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft . . 98

Auflösung der allgemeinen Frage: wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? 113

Anhang. Probe eines Urtheils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht 120

Vorschlag zu einer Untersuchung der Kritik, auf welche das Urtheil folgen kann 127

II. Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied ihrer Religion. Theil I. 1783 . 133

III. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. 1784 . 141

IV. Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung? 1784 . . 159

V. Recensionen von J. G. Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Theil 1. 2. 1785 169

Recension des 1. Theils 171

Erinnerungen des Recensenten der Herderschen Ideen gegen ein im Februar des deutschen Mercur gegen diese Recension gerichtetes Schreiben 181

Recension des 2. Theils 184

Seite

VI. Ueber die Vulcane im Monde. 1785 193

VII. Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks. 1785 203

VIII. Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace. 1785. . 215

IX. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 1785 . . . 233

Vorrede . 235

1. Abschnitt. Uebergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniss zur philosophischen 241

2. Abschnitt. Uebergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten 254

3. Abschnitt. Uebergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der praktischen Vernunft 294

X. Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte. 1786 313

XI. Recension von Gottl. Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. 1786 331

XII. Was heisst sich im Denken orientiren? 1786 337

XIII. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 1786 . 355

Vorrede . 357

1. Hauptstück. Phoronomie 369

2. Hauptstück. Dynamik 387

3. Hauptstück. Mechanik 431

4. Hauptstück. Phänomenologie 450

XIV. Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakob's Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden. 1786 463

XV. Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie. 1788 469

XVI. Sieben kleine Aufsätze aus den Jahren 1788—91 . . . 497

1. Beantwortung der Frage: ist es eine Erfahrung, dass wir denken? 499

2. Ueber Wunder 500

3. Widerlegung des problematischen Idealismus 502

4. Ueber particuläre Providenz 504

5. Vom Gebet . 505

6. Ueber das Moment der Geschwindigkeit im Anfangsaugenblicke des Falls 506

7. Ueber formale und materiale Bedeutung einiger Wörter . . . 507

I.

Prolegomena

zu

einer jeden künftigen Metaphysik,

die

als Wissenschaft

wird auftreten können.

1783.

Diese Prolegomena sind nicht zum Gebrauch für Lehrlinge, sondern für künftige Lehrer, und sollen auch diesen nicht etwa dienen, um den Vortrag einer schon vorhandenen Wissenschaft anzuordnen, sondern um diese Wissenschaft selbst allererst zu erfinden.

Es gibt Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie (der alten sowohl, als neuen) selbst ihre Philosophie ist; für diese sind gegenwärtige Prolegomena nicht geschrieben. Sie müssen warten, bis diejenigen, die aus den Quellen der Vernunft selbst zu schöpfen bemüht sind, ihre Sache werden ausgemacht haben, und alsdenn wird an ihnen die Reihe sein, von dem Geschehenen der Welt Nachricht zu geben. Widrigenfalls kann nichts gesagt werden, was ihrer Meinung nach nicht schon sonst gesagt worden ist, und in der That mag dieses auch als eine untrügliche Vorhersagung für alles Künftige gelten; denn da der menschliche Verstand über unzählige Gegenstände viele Jahrhunderte hindurch auf mancherlei Weise geschwärmt hat, so kann es nicht leicht fehlen, dass nicht zu jedem Neuen etwas Altes gefunden werden sollte, was damit einige Aehnlichkeit hätte.

Meine Absicht ist, alle diejenigen, so es werth finden, sich mit Metaphysik zu beschäftigen, zu überzeugen: dass es unumgänglich nothwendig sei, ihre Arbeit vor der Hand auszusetzen, alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen und vor allen Dingen zuerst die Frage aufzuwerfen: „ob auch so etwas, als Metaphysik, überall nur möglich sei?"

Ist sie Wissenschaft, wie kommt es, dass sie sich nicht, wie andere Wissenschaften, in allgemeinen und daurenden Beifall setzen kann? Ist sie keine, wie geht es zu, dass sie doch unter dem Scheine einer Wissenschaft unaufhörlich gross thut und den menschlichen Verstand mit niemals erlöschenden, aber nie erfüllten Hoffnungen hinhält? Man mag also entweder sein Wissen oder Nichtwissen demonstriren, so muss doch einmal über die Natur dieser angemassten Wissenschaft etwas Sicheres ausgemacht werden; denn auf demselben Fusse kann es mit ihr unmöglich

länger bleiben. Es scheint beinahe belachenswerth, indessen dass jede andere Wissenschaft unaufhörlich fortrückt, sich in dieser, die doch die Weisheit selbst sein will, deren Orakel jeder Mensch befrägt, beständig auf derselben Stelle herumzudrehen, ohne einen Schritt weiter zu kommen. Auch haben sich ihre Anhänger gar sehr verloren, und man sieht nicht, dass diejenigen, die sich stark genug fühlen, in anderen Wissenschaften zu glänzen, ihren Ruhm in dieser wagen wollen, wo Jedermann, der sonst in allen übrigen Dingen unwissend ist, sich ein entscheidendes Urtheil anmasst, weil in diesem Lande in der That noch kein sicheres Maass und Gewicht vorhanden ist, um Gründlichkeit von seichtem Geschwätze zu unterscheiden.

Es ist aber eben nicht so was Unerhörtes, dass, nach langer Bearbeitung einer Wissenschaft, wenn man Wunder denkt, wie weit man schon darin gekommen sei, endlich sich Jemand die Frage einfallen lässt: ob und wie überhaupt eine solche Wissenschaft möglich sei? Denn die menschliche Vernunft ist so baulustig, dass sie mehrmalen schon den Thurm aufgeführt, hernach aber wieder abgetragen hat, um zu sehen, wie das Fundament desselben wohl beschaffen sein möchte. Es ist niemals zu spät, vernünftig und weise zu werden; es ist aber jederzeit schwerer, wenn die Einsicht spät kommt, sie in Gang zu bringen.

Zu fragen: ob eine Wissenschaft auch wohl möglich sei, setzt voraus, dass man an der Wirklichkeit derselben zweifle. Ein solcher Zweifel aber beleidigt Jedermann, dessen ganze Habseligkeit vielleicht in diesem vermeinten Kleinode bestehen möchte; und daher mag sich der, so sich diesen Zweifel entfallen lässt, nur immer auf Widerstand von allen Seiten gefasst machen. Einige werden in stolzem Bewusstsein ihres alten und eben daher für rechtmässig gehaltenen Besitzes, mit ihren metaphysischen Compendien in der Hand, auf ihn mit Verachtung herabsehen; Andere, die nirgend etwas sehen, als was mit dem einerlei ist, was sie schon sonst irgendwo gesehen haben, werden ihn nicht verstehen, und alles wird einige Zeit hindurch so bleiben, als ob gar nichts vorgefallen wäre, was eine nahe Veränderung besorgen oder hoffen liesse.

Gleichwohl getraue ich mir vorauszusagen, dass der selbstdenkende Leser dieser Prolegomenen nicht blos an seiner bisherigen Wissenschaft zweifeln, sondern in der Folge gänzlich überzeugt sein werde, dass es dergleichen gar nicht geben könne, ohne dass die hier geäusserten Forderungen geleistet werden, auf welchen ihre Möglichkeit beruht, und da dieses noch niemals geschehen, dass es überall noch keine Metaphysik

gebe. Da sich indessen die Nachfrage nach ihr doch auch niemals verlieren kann*, weil das Interesse der allgemeinen Menschenvernunft mit ihr gar zu innigst verflochten ist, so wird er gestehen, dass eine völlige Reform, oder vielmehr eine neue Geburt derselben, nach einem bisher ganz unbekannten Plane, unausbleiblich bevorstehe, man mag sich nun eine Zeitlang dagegen sträuben, wie man wolle.

Seit Locke's und Leibnitz's Versuchen, oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, so weit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte. Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntniss, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrössert worden.

Hume ging hauptsächlich von einem einzigen, aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem der Verknüpfung der Ursache und Wirkung, (mithin auch dessen Folgebegriffe der Kraft und Handlung u. s. w.) aus, und forderte die Vernunft, die da vorgibt, ihn in ihrem Schoosse erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt: dass etwas so beschaffen sein könne, dass, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas Anderes nothwendig gesetzt werden müsse; denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwidersprechlich, dass es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, *a priori* und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Nothwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil Etwas ist, etwas Anderes nothwendiger Weise auch sein müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung *a priori* einführen lasse. Hieraus schloss er, dass die Vernunft sich mit diesem Begriffe ganz und gar betrüge, dass sie ihn fälschlich für ihr eigen Kind halte, da er doch nichts Anderes, als ein Bastard der Einbildungskraft sei, die, durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Association gebracht hat und eine daraus entspringende subjective Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit, für eine objective aus Einsicht unterschiebt. Hieraus

* *Rusticus exspectat, dum defluat amnis; at ille*
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.

Horat.

schloss er, die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen, auch selbst nur im Allgemeinen, zu denken, weil ihre Begriffe alsdenn blose Erdichtungen sein würden, und alle ihre vorgeblich *a priori* bestehenden Erkenntnisse wären nichts, als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen, welches eben so viel sagt, als es gebe überall keine Metaphysik und könne auch keine geben.*

So übereilt und unrichtig auch seine Folgerung war, so war sie doch wenigstens auf Untersuchung gegründet, und diese Untersuchung war es wohl werth, dass sich die guten Köpfe seiner Zeit vereinigt hätten, die Aufgabe, in dem Sinne, wie er sie vortrug, wo möglich glücklicher aufzulösen, woraus denn bald eine gänzliche Reform der Wissenschaft hätte entspringen müssen.

Allein das der Metaphysik von jeher ungünstige Schicksal wollte, dass er von Keinem verstanden würde. Man kann es, ohne eine gewisse Pein zu empfinden, nicht ansehen, wie so ganz und gar seine Gegner, Reid, Oswald, Beattie und zuletzt noch Priestley den Punkt seiner Aufgabe verfehlten, und indem sie immer das als zugestanden annahmen, was er eben bezweifelte, dagegen aber mit Heftigkeit und mehrentheils mit grosser Unbescheidenheit dasjenige bewiesen, was ihm niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war, seinen Wink zur Verbesserung so verkannten, dass alles in dem alten Zustande blieb, als ob nichts geschehen wäre. Es war nicht die Frage, ob der Begriff der Ursache richtig, brauchbar und in Ansehung der ganzen Naturerkenntniss unentbehrlich sei, denn dieses hatte Hume niemals in Zweifel gezogen; sondern ob er durch die Vernunft *a priori* gedacht werde und, auf solche Weise, eine von aller Erfahrung unabhängige innere Wahrheit, und daher auch wohl weiter ausgedehnte Brauchbarkeit habe, die nicht blos auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt sei, hierüber erwartete Hume Eröffnung.

* Gleichwohl nannte Hume eben diese zerstörende Philosophie selbst Metaphysik, und legte ihr einen hohen Werth bei. „Metaphysik und Moral, sagt er (Versuche 4. Theil, S. 214, deutsche Uebers.), sind die wichtigsten Zweige der Wissenschaft; Mathematik und Naturwissenschaft sind nicht halb so viel werth.“ Der scharfsinnige Mann sah aber hier blos auf den negativen Nutzen, den die Mässigung der übertriebenen Ansprüche der speculativen Vernunft haben würde, um so viel endlose und verfolgende Streitigkeiten, die das Menschengeschlecht verwirren, gänzlich aufzuheben; aber er verlor darüber den positiven Schaden aus den Augen, der daraus entspringt, wenn der Vernunft die wichtigsten Aussichten genommen werden, nach denen allein sie dem Willen das höchste Ziel aller seiner Bestrebungen ausstecken kann.

Es war ja nur die Rede von dem Ursprunge des Begriffs, nicht von der Unentbehrlichkeit desselben im Gebrauche; wäre jenes nur ausgemittelt, so würde es sich wegen der Bedingungen seines Gebrauches, und des Umfangs, in welchem er gültig sein kann, schon von selbst gegeben haben.

Die Gegner des berühmten Mannes hätten aber, um der Aufgabe ein Gnüge zu thun, sehr tief in die Natur der Vernunft, sofern sie blos mit reinem Denken beschäftigt ist, hineindringen müssen, welches ihnen ungelegen war. Sie erfanden daher ein bequemeres Mittel, ohne alle Einsicht trotzig zu thun, nämlich die Berufung auf den gemeinen Menschenverstand. In der That ist's eine grosse Gabe des Himmels, einen geraden (oder, wie man es neuerlich benannt hat, schlichten) Menschenverstand zu besitzen. Aber man muss ihn durch Thaten beweisen, durch das Ueberlegte und Vernünftige, was man denkt und sagt, nicht aber dadurch, dass, wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiss, man sich auf ihn, als ein Orakel beruft. Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, alsdenn und nicht eher, sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neuerer Zeiten, dabei es der schaalste Schwätzer mit dem gründlichsten Kopfe getrost aufnehmen und es mit ihm aushalten kann. So lange aber noch ein kleiner Rest von Einsicht da ist, wird man sich wohl hüten, diese Nothhülfe zu ergreifen. Und beim Lichte besehen, ist diese Appellation nichts Anderes, als eine Berufung auf das Urtheil der Menge; ein Zuklatschen, über das der Philosoph erröthet, der populäre Witzling aber triumphirt und trotzig thut. Ich sollte aber doch denken, Hume habe auf einen gesunden Verstand eben so wohl Anspruch machen können, als Beattie, und noch überdem auf das, was dieser gewiss nicht besass, nämlich eine kritische Vernunft, die den gemeinen Verstand in Schranken hält, damit er sich nicht in Speculationen versteige, oder wenn blos von diesen die Rede ist, nichts zu entscheiden begehre, weil er sich über seine Grundsätze nicht zu rechtfertigen versteht; denn nur so allein wird er ein gesunder Verstand bleiben. Meissel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, aber zum Kupferstechen muss man die Radirnadel brauchen. So sind gesunder Verstand sowohl, als speculativer, beide, aber jeder in seiner Art brauchbar; jener, wenn es auf Urtheile ankommt, die in der Erfahrung ihre unmittelbare Anwendung finden, dieser aber, wo im Allgemeinen, aus blosen Begriffen geurtheilt werden soll, z. B. in der Meta-

physik, wo der sich selbst, aber oft *per antiphrasin* so nennende gesunde Verstand ganz und gar kein Urtheil hat.

Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, die blos daher rührten, weil er sich seine Aufgabe nicht im Ganzen vorstellte, sondern nur auf einen Theil derselben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann. Wenn man von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein Anderer hinterlassen, so kann man wohl hoffen, es bei fortgesetztem Nachdenken weiter zu bringen, als der scharfsinnige Mann kam, dem man den ersten Funken dieses Lichts zu verdanken hatte.

Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht Hume's Einwurf allgemein vorstellen liesse, und fand bald, dass der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand *a priori* sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, dass Metaphysik ganz und gar daraus bestehe. Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern, und da dieses mir nach Wunsch, nämlich aus einem einzigen Princip, gelungen war, so ging ich an die Deduction dieser Begriffe, von denen ich nunmehr versichert war, dass sie nicht, wie Hume besorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen seien. Diese Deduction, die meinem scharfsinnigen Vorgänger unmöglich schien, die Niemand ausser ihm sich auch nur hatte einfallen lassen, obgleich Jedermann sich der Begriffe getrost bediente, ohne zu fragen, worauf sich denn ihre objective Gültigkeit gründe, diese, sage ich, war das Schwerste, das jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte, und was noch das Schlimmste dabei ist, so konnte mir Metaphysik, so viel davon nur irgendwo vorhanden ist, hiebei auch nicht die mindeste Hülfe leisten, weil jene Deduction zuerst die Möglichkeit einer Metaphysik ausmachen soll. Da es mir nun mit der Auflösung des Hume'schen Problems nicht blos in einem besonderen Falle, sondern in Absicht auf das ganze Vermögen der reinen Vernunft gelungen war; so konnte ich sichere, obgleich immer nur langsame Schritte thun, um endlich den ganzen Umfang der reinen Vernunft, in seinen Grenzen sowohl, als seinem Inhalt, vollständig und nach allgemeinen Principien zu

bestimmen, welches denn dasjenige war, was Metaphysik bedarf, um ihr System nach einem sicheren Plan aufzuführen.

Ich besorge aber, dass es der Ausführung des Hume'schen Problems in seiner möglich grössten Erweiterung (nämlich der Kritik der reinen Vernunft) eben so gehen dürfte, als es dem Problem selbst erging, da es zuerst vorgestellt wurde. Man wird sie unrichtig beurtheilen, weil man sie nicht versteht; man wird sie nicht verstehen, weil man das Buch zwar durchblättern, aber nicht durchzudenken Lust hat; und man wird diese Bemühung darauf nicht verwenden wollen, weil das Werk trocken, weil es dunkel, weil es allen gewohnten Begriffen widerstreitend und überdem weitläuftig ist. Nun gestehe ich, dass es mir unerwartet sei, von einem Philosophen Klagen wegen Mangel an Popularität, Unterhaltung und Gemächlichkeit zu hören, wenn es um die Existenz einer gepriesenen und der Menschheit unentbehrlichen Erkenntniss selbst zu thun ist, die nicht anders, als nach den strengsten Regeln einer schulgerechten Pünktlichkeit ausgemacht werden kann, auf welche zwar mit der Zeit auch Popularität folgen, aber niemals den Anfang machen darf. Allein was eine gewisse Dunkelheit betrifft, die zum Theil von der Weitläuftigkeit des Plans herrührt, bei welcher man die Hauptpunkte, auf die es bei der Untersuchung ankommt, nicht wohl übersehen kann, so ist die Beschwerde deshalb gerecht; und dieser werde ich durch gegenwärtige Prolegomena abhelfen.

Jenes Werk, welches das reine Vernunftvermögen in seinem ganzen Umfange und Grenzen darstellt, bleibt dabei immer die Grundlage, worauf sich die Prolegomena nur als Vorübungen beziehen; denn jene Kritik muss, als Wissenschaft, systematisch und bis zu ihren kleinsten Theilen vollständig dastehen, ehe noch daran zu denken ist, Metaphysik auftreten zu lassen oder sich auch nur eine entfernte Hoffnung zu derselben zu machen.

Man ist es schon lange gewohnt, alte abgenutzte Erkenntnisse dadurch neu aufgestutzt zu sehen, dass man sie aus ihren vormaligen Verbindungen herausnimmt, ihnen ein systematisches Kleid nach eigenem beliebigen Schnitte, aber unter neuen Titeln anpasst; und nichts Anderes wird der grösste Theil der Leser auch von jener Kritik zum voraus erwarten. Allein diese Prolegomena werden ihn dahin bringen, einzusehen, dass es eine ganz neue Wissenschaft sei, von welcher Niemand auch nur den Gedanken vorher gefasst hatte, wovon selbst die blose Idee unbekannt war, und wozu von allem bisher Gegebenen nichts genutzt werden

konnte, als allein der Wink, den Hume's Zweifel geben konnten, der gleichfalls nichts von einer dergleichen möglichen förmlichen Wissenschaft ahnete, sondern sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Skepticismus) setzte, da es denn liegen und verfaulen mag, statt dessen es bei mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der nach sicheren Principien der Steuermannskunst, die aus der Kenntniss des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und einem Compass versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt.

Zu einer neuen Wissenschaft, die gänzlich isolirt und die einzige ihrer Art ist, mit dem Vorurtheil gehen, als könne man sie vermittelst seiner schon sonst erworbenen vermeinten Kenntnisse beurtheilen, obgleich die es eben sind, an deren Realität zuvor gänzlich gezweifelt werden muss, bringt nichts Anderes zuwege, als dass man allenthalben das zu sehen glaubt, was einem schon sonst bekannt war, weil etwa die Ausdrücke jenem ähnlich lauten, nur dass einem alles äusserst verunstaltet, widersinnisch und kauderwelsch vorkommen muss, weil man nicht die Gedanken des Verfassers, sondern immer nur seine eigene, durch lange Gewohnheit zur Natur gewordene Denkungsart dabei zum Grunde legt. Aber die Weitläuftigkeit des Werks, sofern sie in der Wissenschaft selbst, und nicht dem Vortrage gegründet ist, die dabei unvermeidliche Trockenheit und scholastische Pünktlichkeit sind Eigenschaften, die zwar der Sache selbst überaus vortheilhaft sein mögen, dem Buche selbst aber allerdings nachtheilig werden müssen.

Es ist zwar nicht Jedermann gegeben, so subtil und doch zugleich so anlockend zu schreiben, als David Hume, oder so gründlich und dabei so elegant, als Moses Mendelssohn; allein Popularität hätte ich meinem Vortrage, (wie ich mir schmeichele,) wohl geben können, wenn es mir nur darum zu thun gewesen wäre, einen Plan zu entwerfen und dessen Vollziehung Anderen anzupreisen, und mir nicht das Wohl der Wissenschaft, die mich so lange beschäftigt hielt, am Herzen gelegen hätte; denn übrigens gehörte viel Beharrlichkeit und auch selbst nicht wenig Selbstverleugnung dazu, die Anlockung einer früheren günstigen Aufnahme der Aussicht auf einen zwar späten, aber dauerhaften Beifall nachzusetzen.

Plane machen ist mehrmalen eine üppige, prahlerische Geistesbeschäftigung, dadurch man sich ein Ansehen von schöpferischem Genie gibt, indem man fordert, was man selbst nicht leisten, tadelt, was man doch nicht besser machen kann, und vorschlägt, wovon man selbst nicht

weiss, wo es zu finden ist, wiewohl auch nur zum tüchtigen Plane einer allgemeinen Kritik der Vernunft schon etwas mehr gehört hätte, als man wohl vermuthen mag, wenn es nicht blos, wie gewöhnlich, eine Declamation frommer Wünsche hätte werden sollen. Allein reine Vernunft ist eine so abgesonderte, in ihr selbst so durchgängig verknüpfte Sphäre, dass man keinen Theil derselben antasten kann, ohne alle übrige zu berühren, und nichts ausrichten kann, ohne vorher jedem seine Stelle und seinen Einfluss auf den andern bestimmt zu haben, weil, da nichts ausser derselben ist, was unser Urtheil innerhalb berichtigen könnte, jedes Theiles Gültigkeit und Gebrauch von dem Verhältnisse abhängt, darin er gegen die übrigen in der Vernunft selbst steht, und, wie bei dem Gliederbau eines organisirten Körpers, der Zweck jedes Gliedes nur aus dem vollständigen Begriff des Ganzen abgeleitet werden kann. Daher kann man von einer solchen Kritik sagen, dass sie niemals zuverlässig sei, wenn sie nicht ganz und bis auf die mindesten Elemente der reinen Vernunft vollendet ist, und dass man von der Sphäre dieses Vermögens entweder alles, oder nichts bestimmen und ausmachen müsse.

Ob aber gleich ein bloser Plan, der vor der Kritik der reinen Vernunft vorhergehen möchte, unverständlich, unzuverlässig und unnütz sein würde, so ist er dagegen um desto nützlicher, wenn er darauf folgt. Denn dadurch wird man in den Stand gesetzt, das Ganze zu übersehen, die Hauptpunkte, worauf es bei dieser Wissenschaft ankommt, stückweise zu prüfen, und manches dem Vortrage nach besser einzurichten, als es in der ersten Ausfertigung des Werks geschehen konnte.

Hier ist nun ein solcher Plan, nach vollendetem Werke, der nunmehr nach analytischer Methode angelegt sein darf, da das Werk selbst durchaus nach synthetischer Lehrart abgefasst sein musste, damit die Wissenschaft alle ihre Articulationen, als den Gliederbau eines ganzen besonderen Erkenntnissvermögens, in seiner natürlichen Verbindung vor Augen stelle. Wer diesen Plan, den ich als Prolegomena vor aller künftigen Metaphysik voranschicke, selbst wiederum dunkel findet, der mag bedenken, dass es eben nicht nöthig sei, dass Jedermann Metaphysik studire, dass es manches Talent gebe, welches in gründlichen und selbst tiefen Wissenschaften, die sich mehr der Anschauung nähern, ganz wohl fortkömmt, dem es aber mit Nachforschungen durch lauter abgezogene Begriffe nicht gelingen will, und dass man seine Geistesgaben in solchem Fall auf einen anderen Gegenstand verwenden müsse, dass aber derjenige, der Metaphysik zu beurtheilen, ja selbst eine abzufassen unter-

nimmt, denen Forderungen, die hier gemacht werden, durchaus ein Gnüge thun müsse, es mag nun auf die Art geschehen, dass er meine Auflösung annimmt, oder sie auch gründlich widerlegt und eine andere an deren Stelle setzt, — denn abweisen kann er sie nicht, — und dass endlich die so beschrieene Dunkelheit (eine gewohnte Bemäntelung seiner eigenen Gemächlichkeit oder Blödsichtigkeit) auch ihren Nutzen habe: da Alle, die in Ansehung aller anderen Wissenschaften ein behutsames Stillschweigen beobachten, in Fragen der Metaphysik meisterhaft sprechen und dreist entscheiden, weil ihre Unwissenheit hier freilich nicht gegen Anderer Wissenschaft deutlich absticht, wohl aber gegen ächte kritische Grundsätze, von denen man also rühmen kann:

ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent.

VIRG.

Prolegomena.

Vorerinnerung
von dem
Eigenthümlichen aller metaphysischen Erkenntniss.

§. 1.

Von den Quellen der Metaphysik.

Wenn man ein Erkenntniss als Wissenschaft darstellen will, so muss man zuvor das Unterscheidende, was sie mit keiner anderen gemein hat und was ihr also eigenthümlich ist, genau bestimmen können; widrigenfalls die Grenzen aller Wissenschaften in einander laufen, und keine derselben, ihrer Natur nach, gründlich abgehandelt werden kann.

Dieses Eigenthümliche mag nun in dem Unterschiede des Objects, oder der Erkenntnissquellen, oder auch der Erkenntnissart, oder einiger, wo nicht aller dieser Stücke zusammen bestehen, so beruht darauf zuerst die Idee der möglichen Wissenschaft und ihres Territorium.

Zuerst, was die Quellen einer metaphysischen Erkenntniss betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, dass sie nicht empirisch sein können. Die Principien derselben, (wozu nicht blos ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören,) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein; denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische d. i. jenseit der Erfahrung liegende Erkenntniss sein. Also wird weder äussere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntniss *a priori*, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft.

Hierin aber würde sie nichts Unterscheidendes von der reinen Mathematik haben; sie wird also reine philosophische Erkenntniss

heissen müssen; wegen der Bedeutung dieses Ausdrucks aber beziehe ich mich auf Kritik der reinen Vernunft S. 712 u. f.[1], wo der Unterschied dieser zwei Arten des Vernunftgebrauchs einleuchtend und gnugthuend ist dargestellt worden. — So viel von den Quellen der metaphysischen Erkenntniss.

§. 2.

Von der Erkenntnissart, die allein metaphysisch heissen kann.

a) Von dem Unterschiede synthetischer und analytischer Urtheile überhaupt.

Metaphysische Erkenntniss muss lauter Urtheile *a priori* enthalten, das erfordert das Eigenthümliche ihrer Quellen. Allein Urtheile mögen nun einen Ursprung haben, welchen sie wollen, oder auch ihrer logischen Form nach beschaffen sein, wie sie wollen, so gibt es doch einen Unterschied derselben dem Inhalte nach, vermöge dessen sie entweder blos erläuternd sind und zum Inhalte der Erkenntniss nichts hinzuthun, oder erweiternd, und die gegebene Erkenntniss vergrössern; die ersteren werden analytische, die zweiten synthetische Urtheile genannt werden können.

Analytische Urtheile sagen im Prädicate nichts, als das, was im Begriffe des Subjects schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewusstsein gedacht war. Wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so habe ich meinen Begriff vom Körper nicht im mindesten erweitert, sondern ihn nur aufgelöst, indem die Ausdehnung von jenem Begriffe schon vor dem Urtheile, obgleich nicht ausdrücklich gesagt, dennoch wirklich gedacht war; das Urtheil ist also analytisch. Dagegen enthält der Satz: einige Körper sind schwer, etwas im Prädicate, was in dem allgemeinen Begriffe vom Körper nicht wirklich gedacht wird; er vergrössert also meine Erkenntniss, indem er zu meinem Begriffe etwas hinzuthut, und muss daher ein synthetisches Urtheil heissen.

b) Das gemeinschaftliche Princip aller analytischen Urtheile ist der Satz des Widerspruchs.

Alle analytische Urtheile beruhen gänzlich auf dem Satze des Widerspruchs und sind ihrer Natur nach Erkenntnisse *a priori*, die Begriffe,

[1] Diese Seitenzahl bezieht sich auf die erste Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft. Die betreffende Stelle ist der 1. Abschnitt des 1. Hauptstücks der „transscendentalen Methodenlehre."

die ihnen zur Materie dienen, mögen empirisch sein, oder nicht. Denn weil das Prädicat eines bejahenden analytischen Urtheils schon vorher im Begriffe des Subjects gedacht wird, so kann es von ihm ohne Widerspruch nicht verneint werden, ebenso wird sein Gegentheil, in einem analytischen, aber verneinenden Urtheile nothwendig von dem Subject verneint, und zwar auch zufolge dem Satze des Widerspruchs. So ist es mit denen Sätzen: jeder Körper ist ausgedehnt, und: kein Körper ist unausgedehnt (einfach), beschaffen.

Ebendarum sind auch alle analytische Sätze Urtheile *a priori,* wenngleich ihre Begriffe empirisch sind, z. B. Gold ist ein gelbes Metall; denn um dieses zu wissen, brauche ich keiner weiteren Erfahrung, ausser meinem Begriffe vom Golde, der enthielt, dass dieser Körper gelb und Metall sei; denn dieses machte eben meinen Begriff aus, und ich durfte nichts thun, als diesen zergliedern, ohne mich ausser demselben wornach anders umzusehen.

c) Synthetische Urtheile bedürfen ein anderes Princip, als den Satz des Widerspruchs.

Es gibt synthetische Urtheile *a posteriori,* deren Ursprung empirisch ist; aber es gibt auch deren, die *a priori* gewiss sind und die aus reinem Verstande und Vernunft entspringen. Beide kommen aber darin überein, dass sie nach dem Grundsatze der Analysis, nämlich dem Satze des Widerspruchs allein nimmermehr entspringen können; sie erfordern noch ein ganz anderes Princip, ob sie zwar aus jedem Grundsatze, welcher er auch sei, jederzeit dem Satze des Widerspruchs gemäss abgeleitet werden müssen, denn nichts darf diesem Grundsatze zuwider sein; obgleich eben nicht alles daraus abgeleitet werden kann. Ich will die synthetischen Urtheile zuvor unter Klassen bringen.

1) Erfahrungsurtheile sind jederzeit synthetisch. Denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urtheil auf Erfahrung zu gründen, da ich doch aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urtheil abzufassen, und also kein Zeugniss der Erfahrung dazu nöthig habe. Dass ein Körper ausgedehnt sei, ist ein Satz, der *a priori* feststeht, und kein Erfahrungsurtheil. Denn ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urtheile schon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädicat nach dem Satze des Widerspruchs nur herausziehen, und dadurch zugleich der Nothwendigkeit des Urtheils bewusst werden kann, welche mir Erfahrung nicht einmal lehren würde.

2) Mathematische Urtheile sind insgesammt synthetisch. Dieser Satz scheint den Bemerkungen der Zergliederer der menschlichen Vernunft bisher ganz entgangen, ja allen ihren Vermuthungen gerade entgegengesetzt zu sein, ob er gleich unwidersprechlich gewiss und in der Folge sehr wichtig ist. Denn weil man fand, dass die Schlüsse der Mathematiker alle nach dem Satze des Widerspruchs fortgehen, (welches die Natur einer jeden apodiktischen Gewissheit erfordert,) so überredete man sich, dass auch die Grundsätze aus dem Satze des Widerspruchs erkannt würden, worin sie sich sehr irrten; denn ein synthetischer Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, dass ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an sich selbst.

Zuvörderst muss bemerkt werden, dass eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urtheile *a priori* und nicht empirisch sind, weil sie Nothwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann. Will man mir aber dieses nicht einräumen, wohlan so schränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begriff es schon mit sich bringt, dass sie nicht empirische, sondern blos reine Erkenntnis *a priori* enthalte.

Man sollte anfänglich wohl denken, dass der Satz $7 + 5 = 12$ ein blos analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerspruchs erfolge. Allein wenn man es näher betrachtet, so findet man, dass der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sei, die beide zusammenfasst. Der Begriff von Zwölf ist keinesweges dadurch schon gedacht, dass ich mir blos jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch so lange zergliedern, so werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen. Man muss über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden correspondirt, etwa seine fünf Finger, oder (wie Segner in seiner Arithmetik) fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthut. Man erweitert also wirklich seinen Begriff durch diesen Satz $7 + 5 = 12$ und thut zu dem ersteren Begriff einen neuen hinzu, der in jenem gar nicht gedacht war, d. i. der arithmetische Satz ist jederzeit synthetisch, welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas grössere Zahlen nimmt; da

es denn klar einleuchtet, dass, wir möchten unseren Begriff drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anschauung zu Hülfe zu nehmen, vermittelst der blosen Zergliederung unserer Begriffe die Summe niemals finden könnten.

Eben so wenig ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Dass die gerade Linie zwischen zweien Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Grösse, sondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzesten kommt also gänzlich hinzu, und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anschauung muss also hier zu Hülfe genommen werden, vermittelst deren allein die Synthesis möglich ist.

Einige andere Grundsätze, welche die Geometer voraussetzen, sind zwar wirklich analytisch und beruhen auf dem Satze des Widerspruchs, sie dienen aber nur, wie identische Sätze, zur Kette der Methode und nicht als Principien, z. B. $a = a$, das Ganze ist sich selber gleich, oder $(a + b) > a$, d. i. das Ganze ist grösser, als sein Theil. Und doch auch diese selbst, ob sie gleich nach blosen Begriffen gelten, werden in der Mathematik nur darum zugelassen, weil sie in der Anschauung können dargestellt werden. Was nun hier gemeiniglich glauben macht, als läge das Prädicat solcher apodiktischen Urtheile schon in unserem Begriffe, und das Urtheil sei also analytisch, ist blos die Zweideutigkeit des Ausdrucks. Wir sollen nämlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewisses Prädicat hinzudenken, und diese Nothwendigkeit haftet schon an den Begriffen. Aber die Frage ist nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzu denken sollen, sondern was wir wirklich in ihnen, obzwar nur dunkel denken, und da zeigt sich, dass das Prädicat jenen Begriffen zwar nothwendig, aber nicht unmittelbar, sondern vermittelst einer Anschauung, die hinzukommen muss, anhänge.

§. 3.

Anmerkung zur allgemeinen Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische.

Diese Eintheilung ist in Ansehung der Kritik des menschlichen Verstandes unentbehrlich, und verdient daher in ihr classisch zu sein; sonst wüsste ich nicht, dass sie irgend anderwärts einen beträchtlichen Nutzen hätte. Und hierin finde ich auch die Ursache, weswegen dogmatische Philosophen, die die Quellen metaphysischer Urtheile immer

nur in der Metaphysik selbst, nicht aber ausser ihr, in den reinen Vernunftgesetzen überhaupt suchten, diese Eintheilung, die sich von selbst darzubieten scheint, vernachlässigten, und wie der berühmte WOLF, oder der seinen Fusstapfen folgende scharfsinnige BAUMGARTEN den Beweis von dem Satze des zureichenden Grundes, der offenbar synthetisch ist, im Satze des Widerspruchs suchen konnten. Dagegen treffe ich schon in LOCKE's Versuchen über den menschlichen Verstand einen Wink zu dieser Eintheilung an. Denn im vierten Buch, dem dritten Hauptstück, §. 9 u. f., nachdem er schon vorher von der verschiedenen Verknüpfung der Vorstellungen in Urtheilen und deren Quellen geredet hatte, wovon er die eine in der Identität oder Widerspruch setzt (analytische Urtheile), die andere aber in der Existenz der Vorstellungen in einem Subject (synthetische Urtheile), so gesteht er §. 10, dass unsere Erkenntniss *(a priori)* von der letzteren sehr enge und beinahe gar nichts sei. Allein es herrscht in dem, was er von dieser Art der Erkenntniss sagt, so wenig Bestimmtes und auf Regeln Gebrachtes, dass man sich nicht wundern darf, wenn Niemand, sonderlich nicht einmal HUME Anlass daher genommen hat, über Sätze dieser Art Betrachtungen anzustellen. Denn dergleichen allgemeine und dennoch bestimmte Principien lernt man nicht leicht von Anderen, denen sie nur dunkel obgeschwebt haben. Man muss durch eigenes Nachdenken zuvor selbst darauf gekommen sein, hernach findet man sie auch anderwärts, wo man sie gewiss nicht zuerst würde angetroffen haben, weil die Verfasser selbst nicht einmal wussten, dass ihren eigenen Bemerkungen eine solche Idee zum Grunde liege. Die, so niemals selbst denken, besitzen dennoch die Scharfsichtigkeit, alles, nachdem es ihnen gezeigt worden, in demjenigen, was sonst schon gesagt worden, aufzuspähen, wo es doch vorher Niemand sehen konnte.

Der Prolegomenen
allgemeine Frage:
Ist überall Metaphysik möglich?

§. 4.

Wäre Metaphysik, die sich als Wissenschaft behaupten könnte, wirklich, könnte man sagen: hier ist Metaphysik, die dürft ihr nur lernen, und

sie wird euch unwiderstehlich und unveränderlich von ihrer Wahrheit überzeugen; so wäre diese Frage unnöthig, und es bliebe nur diejenige übrig, die mehr eine Prüfung unserer Scharfsinnigkeit, als den Beweis von der Existenz der Sache selbst beträfe, nämlich: wie sie möglich sei, und wie Vernunft es anfange, dazu zu gelangen? Nun ist es der menschlichen Vernunft in diesem Falle so gut nicht geworden. Man kann kein einziges Buch aufzeigen, so wie man etwa einen Euklid vorzeigt, und sagen: das ist Metaphysik, hier findet ihr den vornehmsten Zweck dieser Wissenschaft, das Erkenntniss eines höchsten Wesens und einer künftigen Welt, bewiesen aus Principien der reinen Vernunft. Denn man kann uns zwar viele Sätze aufzeigen, die apodiktisch gewiss sind und niemals bestritten worden; aber diese sind insgesammt analytisch und betreffen mehr die Materialien und den Bauzeug zur Metaphysik, als die Erweiterung der Erkenntniss, die doch unsere eigentliche Absicht mit ihr sein soll. (§. 2. *lit. c.*) Ob ihr aber gleich auch synthetische Sätze (z. B. den Satz des zureichenden Grundes) vorzeigt, die ihr niemals aus bloser Vernunft, mithin, wie doch eure Pflicht war, *a priori* bewiesen habt, die man euch aber doch gerne einräumt; so gerathet ihr doch, wenn ihr euch derselben zu eurem Hauptzwecke bedienen wollt, in so unstatthafte und unsichere Behauptungen, dass zu aller Zeit eine Metaphysik der anderen entweder in Ansehung der Behauptungen selbst oder ihrer Beweise widersprochen und dadurch ihren Anspruch auf daurenden Beifall selbst vernichtet hat. Sogar sind die Versuche, eine solche Wissenschaft zu Stande zu bringen, ohne Zweifel die erste Ursache des so früh entstandenen Skepticismus gewesen, einer Denkungsart, darin die Vernunft so gewaltthätig gegen sich selbst verfährt, dass diese niemals, als in völliger Verzweiflung an Befriedigung in Ansehung ihrer wichtigsten Absichten hätte entstehen können. Denn lange vorher, ehe man die Natur methodisch zu befragen anfing, befrug man blos seine abgesonderte Vernunft, die durch gemeine Erfahrung in gewisser Maasse schon geübt war; weil Vernunft uns doch immer gegenwärtig ist, Naturgesetze aber gemeiniglich mühsam aufgesucht werden müssen; und so schwamm Metaphysik oben auf, wie Schaum, doch so, dass, so wie der, den man geschöpft hatte, zerging, sich sogleich ein anderer auf der Oberfläche zeigte, den immer Einige begierig aufsammelten, wobei Andere, anstatt in der Tiefe die Ursache dieser Erscheinung zu suchen, sich damit weise dünkten, dass sie die vergebliche Mühe der Ersteren belachten.

Das Wesentliche und Unterscheidende der reinen mathematischen

Erkenntniss von aller anderen Erkenntniss *a priori* ist, dass sie durchaus nicht aus Begriffen, sondern jederzeit nur durch die Construction der Begriffe (Kritik S. 713)[1] vor sich gehen muss. Da sie also in ihren Sätzen über den Begriff zu demjenigen, was die ihm correspondirende Anschauung enthält, hinausgehen muss; so können und sollen ihre Sätze auch niemals durch Zergliederung der Begriffe d. i. analytisch entspringen, und sind daher insgesammt synthetisch.

Ich kann aber nicht umhin, den Nachtheil zu bemerken, den die Vernachlässigung dieser sonst leichten und unbedeutend scheinenden Beobachtung der Philosophie zugezogen hat. HUME, als er den eines Philosophen würdigen Beruf fühlte, seine Blicke auf das ganze Feld der reinen Erkenntniss *a priori* zu werfen, in welchem sich der menschliche Verstand so grosse Besitzungen anmasst, schnitt unbedachtsamer Weise eine ganze und zwar die erheblichste Provinz derselben, nämlich reine Mathematik, davon ab, in der Einbildung, ihre Natur, und so zu reden ihre Staatsverfassung, beruhe auf ganz andern Principien, nämlich lediglich auf dem Satze des Widerspruchs, und ob er zwar die Eintheilung der Sätze nicht so förmlich und allgemein, oder unter der Benennung gemacht hatte, als es von mir hier geschieht, so war es doch gerade so viel, als ob er gesagt hätte: reine Mathematik enthält blos analytische Sätze, Metaphysik aber synthetische *a priori*. Nun irrte er hierin gar sehr, und dieser Irrthum hatte auf seinen ganzen Begriff entscheidend nachtheilige Folgen. Denn wäre das von ihm nicht geschehen, so hätte er seine Frage, wegen des Ursprungs unserer synthetischen Urtheile, weit über seinen metaphysischen Begriff der Causalität erweitert und sie auch auf die Möglichkeit der Mathematik *a priori* ausgedehnt; denn diese musste er ebensowohl für synthetisch annehmen. Alsdenn aber hätte er seine metaphysischen Sätze keinesweges auf blose Erfahrung gründen können, weil er sonst die Axiome der reinen Mathematik ebenfalls der Erfahrung unterworfen haben würde, welches zu thun er viel zu einsehend war. Die gute Gesellschaft, worin Metaphysik alsdenn zu stehen gekommen wäre, hätte sie wider die Gefahr einer schnöden Misshandlung gesichert, denn die Streiche, welche der letzteren zugedacht waren, hätten die erstere auch treffen müssen, welches aber seine Meinung nicht war, auch nicht sein konnte; und so wäre der scharfsinnige Mann in Betrachtungen gezogen worden, die denjenigen hätten ähnlich werden müssen, womit wir uns jetzt beschäftigen, die aber

[1] Vgl. die Anmerkung zu S. 14.

durch seinen unnachahmlich schönen Vortrag unendlich würden gewonnen haben.

Eigentlich metaphysische Urtheile sind insgesammt synthetisch. Man muss zur Metaphysik gehörige von eigentlich metaphysischen Urtheilen unterscheiden. Unter jenen sind sehr viele analytisch, aber sie machen nur die Mittel zu metaphysischen Urtheilen aus, auf die der Zweck der Wissenschaft ganz und gar gerichtet ist, und die allemal synthetisch sind. Denn wenn Begriffe zur Metaphysik gehören, z. B. der von Substanz, so gehören die Urtheile, die aus der blosen Zergliederung derselben entspringen, auch nothwendig zur Metaphysik, z. B. Substanz ist dasjenige, was nur als Subject existirt etc., und vermittelst mehrerer dergleichen analytischen Urtheile suchen wir der Definition der Begriffe nahe zu kommen. Da aber die Analysis eines reinen Verstandesbegriffs, (dergleichen die Metaphysik enthält,) nicht auf andere Art vor sich geht, als die Zergliederung jedes anderen auch empirischen Begriffs, der nicht in die Metaphysik gehört, (z. B. Luft ist eine elastische Flüssigkeit, deren Elasticität durch keinen bekannten Grad der Kälte aufgehoben wird,) so ist zwar der Begriff, aber nicht das analytische Urtheil eigenthümlich metaphysisch; denn diese Wissenschaft hat etwas Besonderes und ihr Eigenthümliches in der Erzeugung ihrer Erkenntnisse *a priori;* die also von dem, was sie mit allen anderen Verstandeserkenntnissen gemein hat, muss unterschieden werden; so ist z. B. der Satz: alles, was in den Dingen Substanz ist, ist beharrlich, ein synthetischer und eigenthümlich metaphysischer Satz.

Wenn man die Begriffe *a priori,* welche die Materie der Metaphysik und ihr Bauzeug ausmachen, zuvor nach gewissen Principien gesammelt hat, so ist die Zergliederung dieser Begriffe von grossem Werthe; auch kann dieselbe als ein besonderer Theil (gleichsam als *philosophia definitiva*), der lauter analytische zur Metaphysik gehörige Sätze enthält, von allen synthetischen Sätzen, die die Metaphysik selbst ausmachen, abgesondert vorgetragen werden. Denn in der That haben jene Zergliederungen nirgend anders einen beträchtlichen Nutzen, als in der Metaphysik, d. i. in Absicht auf die synthetischen Sätze, die aus jenen zuerst zergliederten Begriffen sollen erzeugt werden.

Der Schluss dieses Paragraphs ist also: dass Metaphysik es eigentlich mit synthetischen Sätzen *a priori* zu thun habe, und diese allein ihren Zweck ausmachen, zu welchem sie zwar allerdings mancher Zergliederungen ihrer Begriffe, mithin analytischer Urtheile bedarf, wobei aber das

Verfahren nicht anders ist, als in jeder anderen Erkenntnissart; wo man seine Begriffe durch Zergliederung blos deutlich zu machen sucht. Allein die Erzeugung der Erkenntniss *a priori* sowohl der Anschauung, als Begriffen nach, endlich auch synthetischer Sätze *a priori*, und zwar im philosophischen Erkenntnisse, machen den wesentlichen Inhalt der Metaphysik aus.

Ueberdrüssig also des Dogmatismus, der uns nichts lehrt, und zugleich des Skepticismus, der uns gar überall nichts verspricht, auch nicht einmal den Ruhestand einer erlaubten Unwissenheit, aufgefordert durch die Wichtigkeit der Erkenntniss, deren wir bedürfen, und misstrauisch durch lange Erfahrung in Ansehung jeder, die wir zu besitzen glauben, oder die sich uns unter dem Titel der reinen Vernunft anbietet, bleibt uns nur noch eine kritische Frage übrig, nach deren Beantwortung wir unser künftiges Betragen einrichten können: ist überall Metaphysik möglich? Aber diese Frage muss nicht durch skeptische Einwürfe gegen gewisse Behauptungen einer wirklichen Metaphysik, (denn wir lassen jetzt noch keine gelten,) sondern aus dem nur noch problematischen Begriffe einer solchen Wissenschaft beantwortet werden.

In der Kritik der reinen Vernunft bin ich in Absicht auf diese Frage synthetisch zu Werke gegangen, nämlich so, dass ich in der reinen Vernunft selbst forschte, und in dieser Quelle selbst die Elemente sowohl, als auch die Gesetze ihres reinen Gebrauchs nach Principien zu bestimmen suchte. Diese Arbeit ist schwer und erfordert einen entschlossenen Leser, sich nach und nach in ein System hinein zu denken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt, ausser die Vernunft selbst, und also, ohne sich irgend auf ein Factum zu stützen, die Erkenntniss aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht. Prolegomena sollen dagegen Vorübungen sein; sie sollen mehr anzeigen, was man zu thun habe, um eine Wissenschaft, wo möglich, zur Wirklichkeit zu bringen, als sie selbst vortragen. Sie müssen sich also auf etwas stützen, was man schon als zuverlässig kennt, von da man mit Zutrauen ausgehen und zu den Quellen aufsteigen kann, die man noch nicht kennt, und deren Entdeckung uns nicht allein das, was man wusste, erklären, sondern zugleich einen Umfang vieler Erkenntnisse, die insgesammt aus den nämlichen Quellen entspringen, darstellen wird. Das methodische Verfahren der Prolegomenen, vornehmlich derer, die zu einer künftigen Metaphysik vorbereiten sollen, wird also analytisch sein.

Es trifft sich aber glücklicher Weise, dass, ob wir gleich nicht an-

nehmen können, dass Metaphysik als Wissenscharft wirklich sei, wir doch mit Zuversicht sagen können, dass gewisse reine synthetische Erkenntnisse *a priori* wirklich und gegeben seien, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft; denn beide enthalten Sätze, die theils apodiktisch gewiss durch blose Vernunft, theils durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung, und dennoch als von Erfahrung unabhängig durchgängig anerkannt werden. Wir haben also einige, wenigstens unbestrittene synthetische Erkenntniss *a priori*, und dürfen nicht fragen, ob sie möglich sei, (denn sie ist wirklich,) sondern nur: wie sie möglich sei, um aus dem Princip der Möglichkeit der gegebenen auch die Möglichkeit aller übrigen ableiten zu können.

Prolegomena.

Allgemeine Frage:

Wie ist Erkenntniss aus reiner Vernunft möglich?

§. 5.

Wir haben oben den mächtigen Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile gesehen. Die Möglichkeit analytischer Sätze konnte sehr leicht begriffen werden; denn sie gründet sich lediglich auf dem Satze des Widerspruchs. Die Möglichkeit synthetischer Sätze *a prosteriori*, d. i. solcher, welche aus der Erfahrung geschöpft werden, bedarf auch keiner besonderen Erklärung; denn Erfahrung ist selbst nichts Anderes, als eine continuirliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen. Es bleiben uns also nur synthetische Sätze *a priori* übrig, deren Möglichkeit gesucht oder untersucht werden muss, weil sie auf anderen Principien, als dem Satze des Widerspruchs beruhen muss.

Wir dürfen aber die Möglichkeit solcher Sätze hier nicht zuerst suchen, d. i. fragen, ob sie möglich seien. Denn es sind deren genug, und zwar mit unstreitiger Gewissheit wirklich gegeben, und da die Methode, die wir jetzt befolgen, analytisch sein soll, so werden wir davon anfangen, dass dergleichen synthetische, aber reine Vernunfterkenntniss wirklich sei; aber alsdenn müssen wir den Grund dieser Möglichkeit dennoch untersuchen und fragen: wie diese Erkenntniss möglich sei, damit wir aus den Principien ihrer Möglichkeit die Bedingungen ihres Gebrauchs, den Umfang und die Grenzen desselben zu bestimmen in Stand gesetzt

werden. Die eigentliche mit schulgerechter Präcision ausgedrückte Aufgabe, auf die alles ankommt, ist also:

Wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich?

Ich habe sie oben, der Popularität zu Gefallen, etwas anders, nämlich als eine Frage nach dem Erkenntniss aus reiner Vernunft, ausgedrückt, welches ich diesesmal ohne Nachtheil der gesuchten Einsicht wohl thun konnte, weil, da es hier doch lediglich um die Metaphysik und deren Quellen zu thun ist, man nach den vorher gemachten Erinnerungen, sich, wie ich hoffe, jederzeit erinnern wird, dass, wenn wir hier von Erkenntniss aus reiner Vernunft reden, niemals von der analytischen, sondern lediglich der synthetischen die Rede sei.*

Auf die Auflösung dieser Aufgabe nun kommt das Stehen oder Fallen der Metaphysik, und also ihre Existenz gänzlich an. Es mag Jemand seine Behauptungen in derselben mit noch so grossem Schein vortragen, Schlüsse auf Schlüsse bis zum Erdrücken aufhäufen, wenn er nicht vorher jene Frage hat gnugthuend beantworten können, so habe ich Recht zu sagen: es ist alles eitele grundlose Philosophie und falsche Weisheit. Du sprichst durch reine Vernunft, und massest dir an, *a priori* Erkenntnisse gleichsam zu erschaffen, indem du nicht blos gegebene Begriffe zergliederst, sondern neue Verknüpfungen vorgibst, die nicht auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, und die du doch so ganz unabhängig von aller Erfahrung einzusehen vermeinest; wie kommst du nun hiezu, und wie willst du dich wegen solcher Anmassungen rechtfertigen? Dich auf Beistimmung der allgemeinen Menschenvernunft zu berufen, kann dir nicht

* Es ist unmöglich zu verhüten, dass, wenn die Erkenntniss nach und nach weiter fortrückt, nicht gewisse schon classisch gewordne Ausdrücke, die noch von dem Kindheitsalter der Wissenschaft her sind, in der Folge sollten unzureichend und übel anpassend gefunden werden, und ein gewisser neuer und mehr angemessener Gebrauch mit dem alten in einige Gefahr der Verwechselung gerathen sollte. Analytische Methode, sofern sie der synthetischen entgegengesetzt ist, ist ganz was Anderes, als ein Inbegriff analytischer Sätze; sie bedeutet nur, dass man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich. In dieser Lehrart bedient man sich öfters lauter synthetischer Sätze, wie die mathematische Analysis davon ein Beispiel gibt, und sie könnte besser die regressive Lehrart, zum Unterschiede von der synthetischen oder progressiven, heissen. Noch kommt der Name Analytik auch als ein Haupttheil der Logik vor, und da ist es die Logik der Wahrheit, und wird der Dialektik entgegengesetzt, ohne eigentlich darauf zu sehen, ob die zu jener gehörigen Erkenntnisse analytisch oder synthetisch seien.

gestattet werden; denn das ist ein Zeuge, dessen Ansehen nur auf dem öffentlichen Gerüchte beruht.

Quodcunque ostendis mihi sic, incredulus odi.

HORAT.

So unentbehrlich aber die Beantwortung dieser Frage ist, so schwer ist sie doch zugleich, und obzwar die vornehmste Ursache, weswegen man sie nicht schon längst zu beantworten gesucht hat, darin liegt, dass man sich nicht einmal hat einfallen lassen, dass so etwas gefragt werden könne, so ist doch eine zweite Ursache diese, dass eine gnugthuende Beantwortung dieser einen Frage ein weit anhaltenderes, tieferes und mühsameres Nachdenken erfordert, als jemals das weitläuftigste Werk der Metaphysik, das bei der ersten Erscheinung seinem Verfasser Unsterblichkeit versprach. Auch muss ein jeder einsehende Leser, wenn er diese Aufgabe nach ihrer Forderung sorgfältig überdenkt, Anfangs durch ihre Schwierigkeit erschreckt, sie für unauflöslich, und gäbe es nicht wirklich dergleichen reine synthetische Erkenntnisse *a priori*, sie ganz und gar für unmöglich halten, welches dem DAVID HUME wirklich begegnete, ob er sich zwar die Frage bei weitem nicht in solcher Allgemeinheit vorstellte, als es hier geschieht und geschehen muss, wenn die Beantwortung für die ganze Metaphysik entscheidend werden soll. Denn wie ist es möglich, sagte der scharfsinnige Mann, dass, wenn mir ein Begriff gegeben ist, ich über denselben hinausgehen und einen anderen damit verknüpfen kann, der in jenem gar nicht enthalten ist, und zwar so, als wenn dieser n o t h w e n d i g zu jenem gehöre? Nur Erfahrung kann uns solche Verknüpfungen an die Hand geben, (so schloss er aus jener Schwierigkeit, die er für Unmöglichkeit hielt,) und alle jene vermeintliche Nothwendigkeit, oder welches einerlei ist, dafür gehaltene Erkenntniss *a priori* ist nichts, als eine lange Gewohnheit, etwas wahr zu finden, und daher die subjective Nothwendigkeit für objectiv zu halten.

Wenn der Leser sich über Beschwerde und Mühe beklagt, die ich ihm durch die Auflösung dieser Aufgabe machen werde, so darf er nur den Versuch anstellen, sie auf leichtere Art selbst aufzulösen. Vielleicht wird er sich alsdenn demjenigen verbunden halten, der eine Arbeit von so tiefer Nachforschung für ihn übernommen hat, und wohl eher über die Leichtigkeit, die nach Beschaffenheit der Sache der Auflösung noch hat gegeben werden können, einige Verwunderung merken lassen; auch hat es Jahre lang Bemühung gekostet, um diese Aufgabe in ihrer ganzen Allgemeinheit (in dem Verstande, wie die Mathematiker dieses Wort nehmen,

nämlich hinreichend für alle Fälle) aufzulösen und sie auch endlich in analytischer Gestalt, wie der Leser sie hier antreffen wird, darstellen zu können.

Alle Metaphysiker sind demnach von ihren Geschäften feierlich und gesetzmässig so lange suspendirt, bis sie die Frage: wie sind synthetische Erkenntnisse *a priori* möglich? gnugthuend werden beantwortet haben. Denn in dieser Beantwortung allein besteht das Creditiv, welches sie vorzeigen mussten, wenn sie im Namen der reinen Vernunft etwas bei uns anzubringen haben; in Ermangelung desselben aber können sie nichts Anderes erwarten, als von Vernünftigen, die so oft schon hintergangen worden, ohne alle weitere Untersuchung ihres Anbringens, abgewiesen zu werden.

Wollten sie dagegen ihr Geschäft nicht als Wissenschaft, sondern als eine Kunst heilsamer und dem allgemeinen Menschenverstande anpassender Ueberredungen treiben, so kann ihnen dieses Gewerbe nach Billigkeit nicht verwehrt werden. Sie werden alsdenn die bescheidene Sprache eines vernünftigen Glaubens führen, sie werden gestehen, dass es ihnen nicht erlaubt sei, über das, was jenseit der Grenzen aller möglichen Erfahrung hinaus liegt, auch nur einmal zu muthmassen, geschweige etwas zu wissen, sondern nur etwas (nicht zum speculativen Gebrauche, denn auf den müssen sie Verzicht thun, sondern lediglich zum praktischen) anzunehmen, was zur Leitung des Verstandes und Willens im Leben möglich und sogar unentbehrlich ist. So allein werden sie den Namen nützlicher und weiser Männer führen können, um desto mehr, je mehr sie auf den der Metaphysiker Verzicht thun; denn diese wollen speculative Philosophen sein, und da, wenn es um Urtheile *a priori* zu thun ist, man es auf schale Wahrscheinlichkeiten nicht aussetzen kann, (denn was dem Vorgeben nach *a priori* erkannt wird, wird eben dadurch als nothwendig angekündigt,) so kann es ihnen nicht erlaubt sein, mit Muthmassungen zu spielen, sondern ihre Behauptung muss Wissenschaft sein, oder sie ist überall gar nichts.

Man kann sagen, dass die ganze Transscendentalphilosophie, die vor aller Metaphysik nothwendig vorhergeht, selbst nichts Anderes, als blos die vollständige Auflösung der hier vorgelegten Frage sei, nur in systematischer Ordnung und Ausführlichkeit, und man habe also bis jetzt keine Transscendentalphilosophie. Denn was den Namen davon führt, ist eigentlich ein Theil der Metaphysik; jene Wissenschaft soll aber die Möglichkeit der letzteren zuerst ausmachen, und muss also vor aller Metaphysik

vorhergehen. Man darf sich also auch nicht wundern, da eine ganze und zwar aller Beihülfe aus anderen beraubte, mithin an sich ganz neue Wissenschaft nöthig ist, um nur eine einzige Frage hinreichend zu beantworten, wenn die Auflösung derselben mit Mühe und Schwierigkeit, ja sogar mit einiger Dunkelheit verbunden ist.

Indem wir jetzt zu dieser Auflösung schreiten, und zwar nach analytischer Methode, in welcher wir voraussetzen, dass solche Erkenntnisse aus reiner Vernunft wirklich seien, so können wir uns nur auf zwei Wissenschaften der theoretischen Erkenntniss, (als von der allein hier die Rede ist,) berufen, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft, denn nur diese können uns die Gegenstände in der Anschauung darstellen, mithin, wenn etwa in ihnen eine Erkenntniss *a priori* vorkäme, die Wahrheit oder Uebereinstimmung derselben mit dem Objecte *in concreto* d. i. ihre Wirklichkeit zeigen, von der alsdenn zu dem Grunde ihrer Möglichkeit auf dem analytischen Wege fortgegangen werden könnte. Dies erleichtert das Geschäft sehr, in welchem die allgemeinen Betrachtungen nicht allein auf Facta angewandt werden, sondern sogar von ihnen ausgehen, anstatt dass sie in synthetischem Verfahren gänzlich *in abstracto* aus Begriffen abgeleitet werden müssen.

Um aber von diesen wirklichen und zugleich gegründeten reinen Erkenntnissen *a priori* zu einer möglichen, die wir suchen, nämlich einer Metaphysik als Wissenschaft, aufzusteigen, haben wir nöthig, das, was sie veranlasst, und als blos natürlich gegebene, obgleich wegen ihrer Wahrheit nicht unverdächtige Erkenntniss *a priori* jener zum Grunde liegt, deren Bearbeitung ohne alle kritische Untersuchung ihrer Möglichkeit gewöhnlicher Maassen schon Metaphysik genannt wird, mit einem Worte die Naturanlage zu einer solchen Wissenschaft unter unserer Hauptfrage mit zu begreifen, und so wird die transcendentale Hauptfrage in vier andere Fragen zertheilt nach und nach beantwortet werden.

1) Wie ist reine Mathematik möglich?

2) Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

3) Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?

4) Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Man sieht, dass, wenngleich die Auflösung dieser Aufgaben hauptsächlich den wesentlichen Inhalt der Kritik darstellen soll, sie dennoch auch etwas Eigenthümliches habe, welches auch für sich allein der Aufmerksamkeit würdig ist, nämlich zu gegebenen Wissenschaften die Quellen in der Vernunft selbst zu suchen, um dadurch dieser ihr Vermögen,

etwas *a priori* zu erkennen, vermittelst der That selbst zu erforschen und auszumessen; wodurch denn diese Wissenschaften selbst, wenngleich nicht in Ansehung ihres Inhalts, doch, was ihren richtigen Gebrauch betrifft, gewinnen, und indem sie einer höheren Frage wegen ihres gemeinschaftlichen Ursprungs Licht verschaffen, zugleich Anlass geben, ihre eigene Natur besser aufzuklären.

Der transsccendentalen Hauptfrage
erster Theil.

Wie ist reine Mathematik möglich?

§. 6.

Hier ist nun eine grosse und bewährte Erkenntniss, die schon jetzt von bewunderswürdigem Umfange ist und unbegrenzte Ausbreitung auf die Zukunft verspricht, die durch und durch apodiktische Gewissheit d. i. absolute Nothwendigkeit bei sich führt, also auf keinen Erfahrungsgründen beruht, mithin ein reines Product der Vernunft, überdem aber durch und durch synthetisch ist: „wie ist es nun der menschlichen Vernunft möglich, eine solche Erkenntniss gänzlich *a priori* zu Stande zu bringen?" Setzt dieses Vermögen, da es sich nicht auf Erfahrung fusst, noch fussen kann, nicht irgend einen Erkenntnissgrund *a priori* voraus, der tief verborgen liegt, der sich aber durch diese seine Wirkungen offenbaren dürfte, wenn man den ersten Anfängen derselben nur fleissig nachspürte?

§. 7.

Wir finden aber, dass alle mathematische Erkenntniss dieses Eigenthümliche habe, dass sie ihren Begriff vorher in der Anschauung, und zwar *a priori,* mithin einer solchen, die nicht empirisch, sondern reine Anschauung ist, darstellen müsse, ohne welches Mittel sie nicht einen einzigen Schritt thun kann; daher ihre Urtheile jederzeit intuitiv sind, anstatt dass Philosophie sich mit discursiven Urtheilen aus blosen Begriffen begnügen und ihre apodiktischen Lehren wohl durch Anschauung erläutern, niemals aber daher ableiten kann. Diese Beobachtung in Ansehung der Natur der Mathematik gibt uns nun schon eine Leitung auf die erste und oberste Bedingung ihrer Möglichkeit, nämlich:

es muss ihr irgend eine reine Anschauung zum Grunde liegen, in welcher sie alle ihre Begriffe in *concreto* und dennoch *a priori* darstellen, oder, wie man es nennt, sie construiren kann.* Können wir diese reine Anschauung, und die Möglichkeit einer solchen ausfinden, so erklärt sich daraus leicht, wie synthetische Sätze *a priori* in der reinen Mathematik, und mithin auch, wie diese Wissenschaft selbst möglich sei; denn so wie die empirische Anschauung es ohne Schwierigkeit möglich macht, dass wir unseren Begriff, den wir uns von einem Object der Anschauung machen, durch neue Prädicate, die die Anschauung selbst darbietet, in der Erfahrung synthetisch erweitern, so wird es auch die reine Anschauung thun, nur mit dem Unterschiede: dass im letzteren Falle das synthetische Urtheil *a priori* gewiss und apodiktisch, im ersteren aber nur *a posteriori* und empirisch gewiss sein wird, weil diese nur das enthält, was in der zufälligen empirischen Anschauung angetroffen wird, jene aber, was in der reinen nothwendig angetroffen werden muss, indem sie, als Anschauung *a priori,* mit dem Begriffe vor aller Erfahrung oder einzelnen Wahrnehmung unzertrennlich verbunden ist.

§. 8.

Allein die Schwierigkeit scheint bei diesem Schritte eher zu wachsen, als abzunehmen. Denn nunmehro lautet die Frage: wie ist es möglich, etwas *a priori* anzuschauen? Anschauung ist eine Vorstellung, so wie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängen würde. Daher scheint es unmöglich, *a priori* ursprünglich anzuschauen, weil die Anschauung alsdenn ohne einen weder vorher, noch jetzt gegenwärtigen Gegenstand, worauf sie sich bezöge, stattfinden müsste, und also nicht Anschauung sein könnte. Begriffe sind zwar von der Art, dass wir uns einige derselben, nämlich die, so nur das Denken eines Gegenstandes überhaupt enthalten, ganz wohl *a priori* machen können, ohne dass wir uns in einem unmittelbaren Verhältnisse zum Gegenstande befänden, z. B. den Begriff von Grösse, von Ursache u. s. w., aber selbst diese bedürfen doch, um ihnen Bedeutung und Sinn zu verschaffen, einen gewissen Gebrauch *in concreto* d. i. Anwendung auf irgend eine Anschauung, dadurch uns ein Gegenstand derselben gegeben wird. Allein wie kann Anschauung des Gegenstandes vor dem Gegenstande selbst vorhergehen?

* Siehe Kritik S. 713. [Vgl. Anmerkung 1 zu S. 14].

§. 9.

Müsste unsere Anschauung von der Art sein, dass sie Dinge vorstellte, so wie sie an sich selbst sind, so würde gar keine Anschauung *a priori* stattfinden, sondern sie wäre allemal empirisch. Denn was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sei, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist. Freilich ist es auch alsdenn unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüber wandern können; allein die Möglichkeit davon eingeräumt, so würde doch dergleichen Anschauung nicht *a priori* stattfinden, d. i. ehe mir noch der Gegenstand vorgestellt würde; denn ohne das kann kein Grund der Beziehung meiner Vorstellung auf ihn erdacht werden, sie müsste denn auf Eingebung beruhen. Es ist also nur auf eine einzige Art möglich, dass meine Anschauung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehe, und als Erkenntniss *a priori* stattfinde, wenn sie nämlich nichts Anderes enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subject vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen afficirt werde. Denn dass Gegenstände der Sinne dieser Form der Sinnlichkeit gemäss allein angeschaut werden können, kann ich *a priori* wissen. Hieraus folgt: dass Sätze, die blos diese Form der sinnlichen Anschauung betreffen, von Gegenständen der Sinne möglich und gültig sein werden, imgleichen umgekehrt, dass Anschauungen, die *a priori* möglich sind, niemals andere Dinge, als Gegenstände unserer Sinne betreffen können.

§. 10.

Also ist es nur die Form der sinnlichen Anschauung, dadurch wir *a priori* Dinge anschauen können, wodurch wir aber auch die Objecte nur erkennen, wie sie uns (unseren Sinnen) erscheinen können, nicht, wie sie an sich sein mögen, und diese Voraussetzung ist schlechterdings nothwendig, wenn synthetische Sätze *a priori* als möglich eingeräumt, oder im Falle sie wirklich angetroffen werden, ihre Möglichkeit begriffen und zum voraus bestimmt werden soll.

Nun sind Raum und Zeit diejenigen Anschauungen, welche die reine Mathematik allen ihren Erkenntnissen und Urtheilen, die zugleich als apodiktisch und nothwendig auftreten, zum Grunde legt; denn Mathematik muss alle ihre Begriffe zuerst in der Anschauung, und reine Ma-

thematik in der reinen Anschauung darstellen, d. i. sie construiren, ohne welche, (weil sie nicht analytisch, nämlich durch Zergliederung der Begriffe, sondern synthetisch verfahren kann,) es ihr unmöglich ist, einen Schritt zu thun, so lange ihr nämlich reine Anschauung fehlt, in der allein der Stoff zu synthetischen Urtheilen *a priori* gegeben werden kann. Geometrie legt die reine Anschauung des Raums zum Grunde. Arithmetik bringt selbst ihre Zahlbegriffe durch successive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zu Stande, vornehmlich aber reine Mechanik kann ihre Begriffe von Bewegung nur vermittelst der Vorstellung der Zeit zu Stande bringen. Beide Vorstellungen aber sind blos Anschauungen; denn wenn man von den empirischen Anschauungen der Körper und ihrer Veränderungen (Bewegung) alles Empirische, nämlich was zur Empfindung gehört, weglässt, so bleiben noch Raum und Zeit übrig, welche also reine Anschauungen sind, die jenen *a priori* zum Grunde liegen, und daher selbst niemals weggelassen werden können, aber eben dadurch, dass sie reine Anschauungen *a priori* sind, beweisen, dass sie blose Formen unserer Sinnlichkeit sind, die vor aller empirischen Anschauung, d. i. der Wahrnehmung wirklicher Gegenstände vorhergehen müssen, und denen gemäss Gegenstände *a priori* erkannt werden können, aber freilich nur, wie sie uns erscheinen.

§. 11.

Die Aufgabe des gegenwärtigen Abschnitts ist also aufgelöst. Reine Mathematik ist, als synthetische Erkenntniss *a priori*, nur dadurch möglich, dass sie auf keine anderen, als blose Gegenstände der Sinne geht, deren empirischer Anschauung eine reine Anschauung (des Raums und der Zeit) und zwar *a priori* zum Grunde liegt, und darum zum Grunde liegen kann, weil diese nichts Anderes, als die blose Form der Sinnlichkeit ist, welche vor der wirklichen Erscheinung der Gegenstände vorhergeht, indem sie dieselbe in der That allererst möglich macht. Doch betrifft dieses Vermögen, *a priori* anzuschauen, nicht die Materie der Erscheinung, d. i. das, was in ihr Empfindung ist, denn diese macht das Empirische aus, sondern nur die Form derselben, Raum und Zeit. Wollte man im mindesten daran zweifeln, dass beide gar keine den Dingen an sich selbst, sondern nur blose ihrem Verhältnisse zur Sinnlichkeit anhängende Bestimmungen seien, so möchte ich gerne wissen, wie man es möglich finden kann, *a priori*, und also vor aller Bekanntschaft mit den Dingen, ehe sie nämlich uns gegeben sind, zu wissen, wie ihre Anschauung

beschaffen sein müsse, welches doch hier der Fall mit Raum und Zeit ist. Dieses ist aber ganz begreiflich, sobald beide für nichts weiter, als formale Bedingungen unserer Sinnlichkeit, die Gegenstände aber blos für Erscheinungen gelten; denn alsdenn kann die Form der Erscheinung d. i. die reine Anschauung allerdings aus uns selbst d. i. *a priori* vorgestellt werden.

§. 12.

Um etwas zur Erläuterung und Bestätigung beizufügen, darf man nur das gewöhnliche und unumgänglich nothwendige Verfahren der Geometer ansehen. Alle Beweise von durchgängiger Gleichheit zweier gegebenen Figuren, (da eine in allen Stücken an die Stelle der andern gesetzt werden kann), laufen zuletzt darauf hinaus, dass sie einander decken; welches offenbar nichts Anderes, als ein auf der unmittelbaren Anschauung beruhender synthetischer Satz ist, und diese Anschauung muss rein und *a priori* gegeben werden, denn sonst könnte jener Satz nicht für apodiktisch gewiss gelten, sondern hätte nur empirische Gewissheit. Es würde nur heissen: man bemerkt es jederzeit so, und er gilt nur so weit, als unsere Wahrnehmung bis dahin sich erstreckt hat. Dass der vollständige Raum, (der selbst keine Grenze eines anderen Raumes mehr ist), drei Abmessungen habe, und Raum überhaupt auch nicht mehr derselben haben könne, wird auf den Satz gebaut, dass sich in einem Punkte nicht mehr, als drei Linien rechtwinklicht schneiden können; dieser Satz aber kann gar nicht aus Begriffen dargethan werden, sondern beruht unmittelbar auf Anschauung, und zwar reiner *a priori*, weil er apodiktisch gewiss ist; dass man verlangen kann, eine Linie solle ins Unendliche gezogen *(in indefinitum)*, oder eine Reihe Veränderungen (z. B. durch Bewegung zurückgelegte Räume) solle ins Unendliche fortgesetzt werden, setzt doch eine Vorstellung des Raumes und der Zeit voraus, die blos an der Anschauung hängen kann, nämlich sofern sie an sich durch nichts begrenzt ist; denn aus Begriffen könnte sie nie geschlossen werden. Also liegen doch wirklich der Mathematik reine Anschauungen *a priori* zum Grunde, welche ihre synthetischen und apodiktisch geltenden Sätze möglich machen, und daher erklärt unsere transscendentale Deduction der Begriffe im Raum und Zeit zugleich die Möglichkeit einer reinen Mathematik, die ohne eine solche Deduction, und ohne dass wir annehmen: „alles, was unseren Sinnen gegeben werden mag, (den äusseren im Raume, dem inneren in der Zeit), werde von uns nur angeschaut, wie es uns erscheint, nicht wie

es an sich selbst ist," zwar eingeräumt, aber keinesweges eingesehen werden könnte.

§. 13.

Diejenigen, welche noch nicht von dem Begriffe loskommen können, als ob Raum und Zeit wirkliche Beschaffenheiten wären, die den Dingen an sich selbst anhingen, können ihre Scharfsinnigkeit an folgendem Paradoxon üben, und wenn sie dessen Auflösung vergebens versucht haben, wenigstens auf einige Augenblicke von Vorurtheilen frei, vermuthen, dass doch vielleicht die Abwürdigung des Raumes und der Zeit zu blosen Formen unserer sinnlichen Anschauung Grund haben möge.

Wenn zwei Dinge in allen Stücken, die an jedem für sich nur immer können erkannt werden, (in allen zur Grösse und Qualität gehörigen Bestimmungen) völlig einerlei sind, so muss doch folgen, dass eins in allen Fällen und Beziehungen an die Stelle des andern könne gesetzt werden, ohne dass diese Vertauschung den mindesten kenntlichen Unterschied verursachen würde. In der That verhält sich dies auch so mit ebenen Figuren in der Geometrie; allein verschiedene sphärische zeigen, ohnerachtet jener völligen inneren Uebereinstimmung, doch eine solche im äusseren Verhältniss, dass sich eine an die Stelle der andern gar nicht setzen lässt, z. B. zwei sphärische Triangel von beiden Hemisphären, die einen Bogen des Aequators zur gemeinschaftlichen Basis haben, können völlig gleich sein, in Ansehung der Seiten sowohl, als Winkel, so dass an keinem, wenn er allein und zugleich vollständig beschrieben wird, nichts angetroffen wird, was nicht zugleich in der Beschreibung des andern läge, und dennoch kann einer nicht an die Stelle des andern (nämlich auf dem entgegengesetzten Hemisphär) gesetzt werden; und hier ist denn doch eine innere Verschiedenheit beider Triangel, die kein Verstand als innerlich angeben kann, und die sich nur durch das äussere Verhältniss im Raume offenbart. Allein ich will gewöhnlichere Fälle anführen, die aus dem gemeinen Leben genommen werden können.

Was kann wohl meiner Hand oder meinem Ohr ähnlicher, und in allen Stücken gleicher sein, als ihr Bild im Spiegel? Und dennoch kann ich eine solche Hand, als im Spiegel gesehen wird, nicht an die Stelle ihres Urbildes setzen; denn wenn dieses eine rechte Hand war, so ist jene im Spiegel eine linke, und das Bild des rechten Ohres ist ein linkes, das nimmermehr die Stelle des ersteren vertreten kann. Nun sind hier keine inneren Unterschiede, die irgend ein Verstand nur denken könnte; und

dennoch sind die Unterschiede innerlich, so weit die Sinne lehren, denn die linke Hand kann mit der rechten, ohnerachtet aller beiderseitigen Gleichheit und Aehnlichkeit, doch nicht zwischen denselben Grenzen eingeschlossen sein, (sie können nicht congruiren;) der Handschuh der einen Hand kann nicht auf der andern gebraucht werden. Was ist nun die Auflösung? Diese Gegenstände sind nicht etwa Vorstellungen der Dinge, wie sie an sich selbst sind und wie sie der pure Verstand erkennen würde, sondern es sind sinnliche Anschauungen, d. i. Erscheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannten Dinge zu etwas Anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit beruht. Von dieser ist nun der Raum die Form der äusseren Anschauung, und die innere Bestimmung eines jeden Raumes ist nur durch die Bestimmung des äusseren Verhältnisses zu dem ganzen Raume, davon jener ein Theil ist, (dem Verhältnisse zum äusseren Sinne), d. i. der Theil ist nur durchs Ganze möglich, welches bei Dingen an sich selbst, als Gegenständen des blosen Verstandes niemals, wohl aber bei blosen Erscheinungen stattfindet. Wir können daher auch den Unterschied ähnlicher und gleicher, aber doch incongruenter Dinge (z. B. widersinnig gewundener Schnecken) durch keinen einzigen Begriff verständlich machen, sondern nur durch das Verhältniss zur rechten und linken Hand, welches unmittelbar auf Anschauung geht.

Anmerkung I.

Die reine Mathematik, und namentlich die reine Geometrie kann nur unter der Bedingung allein objective Realität haben, dass sie blos auf Gegenstände der Sinne geht, in Ansehung deren aber der Grundsatz feststeht: dass unsere sinnliche Vorstellung keinesweges eine Vorstellung der Dinge an sich selbst, sondern nur der Art sei, wie sie uns erscheinen. Daraus folgt, dass die Sätze der Geometrie nicht etwa Bestimmungen eines blosen Geschöpfs unserer dichtenden Phantasie, und also nicht mit Zuverlässigkeit auf wirkliche Gegenstände könnten bezogen werden, sondern dass sie nothwendiger Weise vom Raume, und darum auch von allem, was im Raume angetroffen werden mag, gelten, weil der Raum nichts Anderes ist, als die Form aller äusseren Erscheinungen, unter der uns allein Gegenstände der Sinne gegeben werden können. Die Sinnlichkeit, deren Form die Geometrie zum Grunde legt, ist das, worauf die Möglichkeit äusserer Erscheinungen beruht; diese also können niemals etwas Anderes enthalten, als was die Geometrie ihnen vorschreibt. Ganz anders würde es sein, wenn die Sinne die Objecte vorstellen müssten, wie sie an

sich selbst sind. Denn da würde aus der Vorstellung vom Raume, die der Geometer *a priori* mit allerlei Eigenschaften desselben zum Grunde legt, noch gar nicht folgen, dass alles dieses sammt dem, was daraus gefolgert wird, sich gerade so in der Natur verhalten müsse. Man würde den Raum des Geometers für blose Erdichtung halten und ihm keine objective Gültigkeit zutrauen; weil man gar nicht einsieht, wie Dinge nothwendig mit dem Bilde, das wir uns von selbst und zum voraus von ihnen machen, übereinstimmen müssten. Wenn aber dieses Bild, oder vielmehr diese formale Anschauung die wesentliche Eigenschaft unserer Sinnlichkeit ist, vermittelst deren uns allein Gegenstände gegeben werden, diese Sinnlichkett aber nicht Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen vorstellt, so ist ganz leicht zu begreifen und zugleich unwidersprechlich bewiesen: dass alle äussere Gegenstände unserer Sinnenwelt nothwendig mit den Sätzen der Geometrie nach aller Pünktlichkeit übereinstimmen müssen, weil die Sinnlichkeit durch ihre Form äusserer Anschauung (den Raum), womit sich der Geometer beschäftigt, jene Gegenstände als blose Erscheinungen selbst allererst möglich macht. Es wird allemal ein bemerkungswürdiges Phänomen in der Geschichte der Philosophie bleiben, dass es eine Zeit gegeben hat, da selbst Mathematiker, die zugleich Philosophen waren, zwar nicht an der Richtigkeit ihrer geometrischen Sätze, sofern sie blos den Raum beträfen, aber an der objectiven Gültigkeit und Anwendung dieses Begriffs selbst und aller geometrischen Bestimmungen desselben auf Natur zu zweifeln anfingen, da sie besorgten, eine Linie in der Natur möchte doch wohl aus physischen Punkten, mithin der wahre Raum im Objecte aus einfachen Theilen bestehen, obgleich der Raum, den der Geometer in Gedanken hat, daraus keineswegs bestehen kann. Sie erkannten nicht, dass dieser Raum in Gedanken den physischen d. i. die Ausdehnung der Materie selbst möglich mache; dass dieser gar keine Beschaffenheit der Dinge an sich selbst, sondern nur eine Form unserer sinnlichen Vorstellungskraft sei; dass alle Gegenstände im Raume blose Erscheinungen, d. i. nicht Dinge an sich selbst, sondern Vorstellungen unserer sinnlichen Anschauung seien, und da der Raum, wie ihn sich der Geometer denkt, ganz genau die Form der sinnlichen Anschauung ist, die wir *a priori* in uns finden und die den Grund der Möglichkeit aller äusseren Erscheinungen (ihrer Form nach) enthält, diese nothwendig und auf das Präciseste mit den Sätzen des Geometers, die er aus keinem erdichteten Begriff, sondern aus der subjectiven Grundlage aller äusseren Erscheinungen, nämlich der

Sinnlichkeit selbst zieht, zusammen stimmen müssen. Auf solche und keine andere Art kann der Geometer wider alle Chicanen einer seichten Metaphysik wegen der ungezweifelten objectiven Realität seiner Sätze gesichert werden, so befremdend sie auch dieser, weil sie nicht bis zu den Quellen ihrer Begriffe zurückgeht, scheinen müssen.

Anmerkung II.

Alles, was uns als Gegenstand gegeben werden soll, muss uns in der Anschauung gegeben werden. Alle unsere Anschauung geschieht aber nur vermittelst der Sinne; der Verstand schaut nichts an, sondern reflectirt nur. Da nun die Sinne nach dem jetzt Erwiesenen uns niemals und in keinem einzigen Stück die Dinge àn sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen zu erkennen geben, diese aber blose Vorstellungen der Sinnlichkeit sind, „so müssen auch alle Körper mitsammt dem Raume, darin sie sich befinden, für nichts, als blose Vorstellungen in uns gehalten werden, und existiren nirgend anders, als blos in unseren Gedanken.“ Ist dieses nun nicht der offenbare Idealismus?

Der Idealismus besteht in der Behauptung, dass es keine anderen, als denkende Wesen gebe; die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein ausserhalb diesen befindlicher Gegenstand correspondirte. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren. Demnach gestehe ich allerdings, dass es ausser uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluss auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also blos die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegentheil davon.

Dass man, unbeschadet der wirklichen Existenz äusserer Dinge von einer Menge ihrer Prädicate sagen könne: sie gehörten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen, und hätten ausser unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor Locke's Zeiten, am meisten aber nach diesem allgemein ange-

nommen und zugestanden ist. Dahin gehören die Wärme, die Farbe, der Geschmack etc. Dass ich aber noch über diese, aus wichtigen Ursachen, die übrigen Qualitäten der Körper, die man *primarias* nennt, die Ausdehnung, den Ort, und überhaupt den Raum, mit allem, was ihm anhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt etc.), auch mit zu blosen Erscheinungen zähle, dawider kann man nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen; und so wenig, wie der, so die Farben nicht als Eigenschaften, die dem Object an sich selbst, sondern nur dem Sinn des Sehens als Modificationen anhängen, will gelten lassen, darum ein Idealist heissen kann, so wenig kann mein Lehrbegriff idealistisch heissen, blos deshalb, weil ich finde, dass noch mehr, ja alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, blos zu seiner Erscheinung gehören; denn die Existenz des Dinges, was erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealismus aufgehoben, sondern nur gezeigt, dass wir es, wie es an sich selbst sei, durch Sinne gar nicht erkennen können.

Ich möchte gerne wissen, wie denn meine Behauptungen beschaffen sein müssten, damit sie nicht einen Idealismus enthielten. Ohne Zweifel müsste ich sagen: dass die Vorstellung vom Raume nicht blos dem Verhältnisse, was unsere Sinnlichkeit zu den Objecten hat, vollkommen gemäss sei, denn das habe ich gesagt, sondern dass sie sogar dem Object völlig ähnlich sei; eine Behauptung, mit der ich keinen Sinn verbinden kann, so wenig, als dass die Empfindung des Rothen mit der Eigenschaft des Zinnobers, der diese Empfindung in mir erregt, eine Aehnlichkeit habe.

Anmerkung III.

Hieraus lässt sich nun ein leicht vorherzusehender, aber nichtiger Einwurf gar leicht abweisen: „dass nämlich durch die Idealität des Raums und der Zeit die ganze Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt werden würde.“ Nachdem man nämlich zuvörderst alle philosophische Einsicht von der Natur der sinnlichen Erkenntniss dadurch verdorben hatte, dass man die Sinnlichkeit bloss in einer verworrenen Vorstellungsart setzte, nach der wir die Dinge immer noch erkennten, wie sie sind, nur ohne das Vermögen zu haben, alles in dieser unseren Vorstellung zum klaren Bewusstsein zu bringen; dagegen von uns bewiesen worden, dass Sinnlichkeit nicht in diesem logischen Unterschiede der Klarheit oder Dunkelheit, sondern in dem genetischen des Ursprungs der Erkenntniss selbst

bestehe, da sinnliche Erkenntniss die Dinge gar nicht vorstellt, wie sie sind, sondern nur die Art, wie sie unsere Sinnen afficiren, und also dass durch sie blos Erscheinungen, nicht die Sachen selbst dem Verstande zur Reflexion gegeben werden: nach dieser nothwendigen Berichtigung regt sich ein aus unverzeihlicher und beinahe vorsätzlicher Missdeutung entspringender Einwurf, als wenn mein Lehrbegriff alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein verwandelte.

Wenn uns Erscheinung gegeben ist, so sind wir noch ganz frei, wie wir die Sache daraus beurtheilen wollen. Jene, nämlich Erscheinung, beruhte auf den Sinnen, diese Beurtheilung aber auf dem Verstande, und es fragt sich nur, ob in der Bestimmung des Gegenstandes Wahrheit sei oder nicht. Der Unterschied aber zwischen Wahrheit und Traum wird nicht durch die Beschaffenheit der Vorstellungen, die auf Gegenstände bezogen werden, ausgemacht, denn die sind in beiden einerlei, sondern durch die Verknüpfung derselben nach denen Regeln, welche den Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe eines Objects bestimmen, und wiefern sie in einer Erfahrung beisammen stehen können oder nicht. Und da liegt es gar nicht an den Erscheinungen, wenn unsere Erkenntniss den Schein für Wahrheit nimmt, d. i. wenn Anschauung, wodurch uns ein Object gegeben wird, für Begriff vom Gegenstande, oder auch der Existenz desselben, die der Verstand nur denken kann, gehalten wird. Den Gang der Planeten stellen uns die Sinne bald rechtläufig, bald rückläufig vor, und hierin ist weder Falschheit noch Wahrheit, weil, so lange man sich bescheidet, dass dieses vorerst nur Erscheinung ist, man über die objective Beschaffenheit ihrer Bewegung noch gar nicht urtheilt. Weil aber, wenn der Verstand nicht wohl darauf Acht hat, zu verhüten, dass diese subjective Vorstellungsart nicht für objectiv gehalten werde, leichtlich ein falsches Urtheil entspringen kann, so sagt man: sie scheinen zurückzugehen; allein der Schein kommt nicht auf Rechnung der Sinne, sondern des Verstandes, dem es allein zukommt, aus der Erscheinung ein objectives Urtheil zu fällen.

Auf solche Weise, wenn wir auch gar nicht über den Ursprung unserer Vorstellungen nachdächten, und unsere Anschauungen der Sinne, sie mögen enthalten, was sie wollen, im Raume und Zeit nach Regeln des Zusammenhanges aller Erkenntniss in einer Erfahrung verknüpfen, so kann, nachdem wir unbehutsam oder vorsichtig sind, trüglicher Schein oder Wahrheit entspringen; das geht lediglich den Gebrauch sinnlicher Vorstellungen im Verstande, und nicht ihren Ursprung an. Eben so,

wenn ich alle Vorstellungen der Sinne sammt ihrer Form, nämlich Raum und Zeit, für nichts, als Erscheinungen, und die letzteren für eine blose Form der Sinnlichkeit halte, die ausser ihr an den Objecten gar nicht angetroffen wird, und ich bediene mich derselben Vorstellungen nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung, so ist darin nicht die mindeste Verleitung zum Irrthum, oder ein Schein enthalten, dass ich sie für blose Erscheinungen halte; denn sie können dessenungeachtet nach Regeln der Wahrheit in der Erfahrung richtig zusammenhängen. Auf solche Weise gelten alle Sätze der Geometrie vom Raume ebensowohl von allen Gegenständen der Sinne, mithin in Ansehung aller möglichen Erfahrung, ob ich den Raum als eine blose Form der Sinnlichkeit, oder als etwas an den Dingen selbst Haftendes ansehe; wiewohl ich im ersteren Falle allein begreifen kann, wie es möglich sei, jene Sätze von allen Gegenständen der äusseren Anschauung *a priori* zu wissen; sonst bleibt in Ansehung aller nur möglichen Erfahrung alles eben so, wie wenn ich diesen Abfall von der gemeinen Meinung gar nicht unternommen hätte.

Wage ich es aber mit meinen Begriffen von Raum und Zeit über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen, welches unvermeidlich ist, wenn ich sie für Beschaffenheiten ausgebe, die den Dingen an sich selbst anhingen, (denn was sollte mich da hindern, sie auch von ebendenselben Dingen, meine Sinnen möchten nun auch anders eingerichtet sein, und für sie passen oder nicht, dennoch gelten zu lassen?) alsdenn kann ein wichtiger Irrthum entspringen, der auf einem Scheine beruht, da ich das, was eine blos meinem Subject anhangende Bedingung der Anschauung der Dinge war, und sicher für alle Gegenstände der Sinne, mithin alle nur mögliche Erfahrung galt, für allgemein gültig ausgab, weil ich sie auf die Dinge an sich selbst bezog und nicht auf Bedingungen der Erfahrung einschränkte.

Also ist es so weit gefehlt, dass meine Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit die ganze Sinnenwelt zum blosen Scheine mache, dass sie vielmehr das einzige Mittel ist, die Anwendung einer der allerwichtigsten Erkenntnisse, nämlich derjenigen, welche Mathematik *a priori* vorträgt, auf wirkliche Gegenstände zu sichern, und zu verhüten, dass sie nicht für blosen Schein gehalten werde, weil ohne diese Bemerkung es ganz unmöglich wäre auszumachen, ob nicht die Anschauungen von Raum und Zeit, die wir von keiner Erfahrung entlehnen und die dennoch in unserer Vorstellung *a priori* liegen, blose selbstgemachte Hirngespinnste wären, denen gar kein Gegenstand, wenigstens nicht adäquat correspon-

dirte, und also Geometrie selbst ein bloser Schein sei, dagegen ihre unstreitige Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände der Sinnenwelt eben darum, weil diese blose Erscheinungen sind, von uns hat dargethan werden können.

Es ist zweitens so weit gefehlt, dass diese meine Principien darum, weil sie aus den Vorstellungen der Sinne Erscheinungen machen, statt der Wahrheit der Erfahrung sie in blosen Schein verwandeln sollten, dass sie vielmehr das einzige Mittel sind, den transscendentalen Schein zu verhüten, wodurch Metaphysik von jeher getäuscht und eben dadurch zu den kindischen Bestrebungen verleitet worden, nach Seifenblasen zu haschen, weil man Erscheinungen, die doch blose Vorstellungen sind, für Sachen an sich selbst nahm, woraus alle jene merkwürdigen Auftritte der Antinomie der Vernunft erfolgt sind, davon ich weiterhin Erwähnung thun werde, und die durch jene einzige Bemerkung gehoben wird, dass Erscheinung, so lange als sie in der Erfahrung gebraucht wird, Wahrheit, sobald sie aber über die Grenze derselben hinausgeht und transscendent wird, nichts, als lauter Schein hervorbringt.

Da ich also den Sachen, die wir uns durch Sinne vorstellen, ihre Wirklichkeit lasse und nur unsere sinnliche Anschauung von diesen Sachen dahin einschränke, dass sie in gar keinem Stücke, selbst nicht in den reinen Anschauungen von Raum und Zeit, etwas mehr, als blos Erscheinung jener Sachen, niemals aber die Beschaffenheit derselben an ihnen selbst vorstellen, so ist dies kein der Natur von mir angedichteter durchgängiger Schein, und meine Protestation wider alle Zumuthung eines Idealismus ist so bündig und einleuchtend, dass sie sogar überflüssig scheinen würde, wenn es nicht unbefugte Richter gäbe, die, indem sie für jede Abweichung von ihrer verkehrten, obgleich gemeinen Meinung gerne einen alten Namen haben möchten und niemals über den Geist der philosophischen Benennungen urtheilen, sondern blos am Buchstaben hingen, bereit ständen, ihren eigenen Wahn an die Stelle wohl bestimmter Begriffe zu setzen, und diese dadurch zu verdrehen und zu verunstalten. Denn dass ich selbst dieser meiner Theorie den Namen eines transscendentalen Idealismus gegeben habe, kann Keinen berechtigen, ihn mit dem empirischen Idealismus des Cartes, (wiewohl dieser nur eine Aufgabe war, wegen deren Unauflöslichkeit es, nach Cartesius' Meinung, Jedermann frei stand, die Existenz der körperlichen Welt zu verneinen, weil sie niemals genugthuend beantwortet werden könnte,) oder mit dem mystischen und schwärmerischen des Berkeley, (wowider

und andere ähnliche Hirngespinnste unsere Kritik vielmehr das eigentliche Gegenmittel enthält,) zu verwechseln. Denn dieser von mir sogenannte Idealismus betraf nicht die Existenz der Sachen, (die Bezweifelung derselben aber macht eigentlich den Idealismus in recipirter Bedeutung aus,) denn die zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen, sondern blos die sinnliche Vorstellung der Sachen, dazu Raum und Zeit zuoberst gehören; und von diesen, mithin überhaupt von allen Erscheinungen habe ich nur gezeigt, dass sie nicht Sachen, (sondern blose Vorstellungsarten), auch nicht den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen sind. Das Wort transscendental aber, welches bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntniss auf Dinge, sondern nur aufs Erkenntnissvermögen bedeutet, sollte diese Missdeutung verhüten. Ehe sie aber denselben doch noch fernerhin veranlasse, nehme ich diese Benennung lieber zurück und will ihn den kritischen genannt wissen. Wenn es aber ein in der That verwerflicher Idealismus ist, wirkliche Sachen (nicht Erscheinungen) in blose Vorstellungen zu verwandeln, mit welchem Namen will man denjenigen benennen, der umgekehrt blose Vorstellungen zu Sachen macht? Ich denke, man könne ihn den träumenden Idealismus nennen, zum Unterschiede von dem vorigen, der der schwärmende heissen mag, welche beide durch meinen, sonst sogenannten transscendentalen, besser kritischen Idealismus haben abgehalten werden sollen.

Der transscendentalen Hauptfrage
zweiter Theil.
Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

§. 14.

Natur ist das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist. Sollte Natur das Dasein der Dinge an sich selbst bedeuten, so würden wir sie niemals, weder *a priori* noch *a posteriori*, erkennen können. Nicht *a priori*, denn wie wollen wir wissen, was den Dingen an sich selbst zukomme, da dieses niemals durch Zergliederung unserer Begriffe (analytische Sätze) geschehen kann, weil ich nicht wissen will, was in meinem Begriffe von einem Dinge enthalten sei, (denn das gehört zu seinem logischen Wesen,) sondern was in der Wirklichkeit des Dinges zu diesem Begriff hinzukomme und wodurch das Ding selbst in seinem Dasein ausser meinem Begriffe bestimmt sei. Mein Verstand und die Bedingungen, unter denen er allein die Bestimmungen der Dinge in ihrem Dasein verknüpfen kann, schreibt den Dingen selbst keine Regel vor; diese richten sich nicht nach meinem Verstande, sondern mein Verstand müsste sich nach ihnen richten; sie müssten also mir vorher gegeben sein, um diese Bestimmungen von ihnen abzunehmen, alsdenn aber wären sie nicht *a priori* erkannt.

Auch *a posteriori* wäre eine solche Erkenntniss der Natur der Dinge an sich selbst unmöglich. Denn wenn mich Erfahrung Gesetze, unter denen das Dasein der Dinge steht, lehren soll, so müssten diese, sofern sie Dinge an sich selbst betreffen, auch ausser meiner Erfahrung ihnen nothwendig zukommen. Nun lehrt mich die Erfahrung zwar, was dasei, und wie es sei, niemals aber, dass es nothwendiger Weise so und nicht anders sein müsse. Also kann sie die Natur der Dinge an sich selbst niemals lehren.

§. 15.

Nun sind wir gleichwohl wirklich im Besitze einer reinen Naturwissenschaft, die *a priori* und mit aller derjenigen Nothwendigkeit, welche zu apodiktischen Sätzen erforderlich ist, Gesetze vorträgt, unter denen die Natur steht. Ich darf hier nur diejenige Propädeutik der Naturlehre, die unter dem Titel der allgemeinen Naturwissenschaft vor aller Physik, (die auf empirische Principien gegründet ist,) vorhergeht, zum Zeugen rufen. Darin findet man Mathematik, angewandt auf Erscheinungen, auch blos discursive Grundsätze (aus Begriffen), welche den philosophischen Theil der reinen Naturerkenntniss ausmachen. Allein es ist doch auch manches in ihr, was nicht ganz rein und von Erfahrungsquellen unabhängig ist: als der Begriff der Bewegung, der Undurchdringlichkeit, (worauf der empirische Begriff der Materie beruht,) der Trägheit u. a. m., welche es verhindern, dass sie nicht ganz reine Naturwissenschaft heissen kann; zudem geht sie nur auf die Gegenstände äusserer Sinne, also gibt sie kein Beispiel von einer allgemeinen Naturwissenschaft in strenger Bedeutung; denn die muss die Natur überhaupt, sie mag den Gegenstand äusserer Sinne oder den des inneren Sinnes, (den Gegenstand der Physik sowohl, als Psychologie,) betreffen, unter allgemeine Gesetze bringen. Es finden sich aber unter den Grundsätzen jener allgemeinen Physik etliche, die wirklich die Allgemeinheit haben, die wir verlangen, als der Satz: dass die Substanz bleibt und beharrt, dass alles, was geschieht, jederzeit durch eine Ursache nach beständigen Gesetzen vorher bestimmt sei u. s. w. Diese sind wirklich allgemeine Naturgesetze, die völlig *a priori* bestehen. Es gibt also in der That eine reine Naturwissenschaft, und nun ist die Frage: wie ist sie möglich?

§. 16.

Noch nimmt das Wort Natur eine andere Bedeutung an, die nämlich das Object bestimmt, indessen dass in der obigen Bedeutung sie nur die Gesetzmässigkeit der Bestimmungen des Daseins der Dinge überhaupt andeutete. Natur also *materialiter* betrachtet ist der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung. Mit dieser haben wir es hier nur zu thun, da ohnedem Dinge, die niemals Gegenstände einer Erfahrung werden können, wenn sie nach ihrer Natur erkannt werden sollten, uns zu Begriffen nöthigen würden, deren Bedeutung niemals *in concreto* (in irgend einem Beispiele einer möglichen Erfahrung) gegeben werden könnte, und von dessen Natur wir uns also lauter Begriffe machen müss-

ten, deren Realität, d. i. ob sie wirklich sich auf Gegenstände beziehen oder blose Gedankendinge sind, gar nicht entschieden werden könnte. Was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, dessen Erkenntniss wäre hyperphysisch, und mit dergleichen haben wir hier gar nicht zu thun, sondern mit der Naturerkenntniss, deren Realität durch Erfahrung bestätigt werden kann, ob sie gleich *a priori* möglich ist und vor aller Erfahrung vorhergeht.

§. 17.

Das Formale der Natur in dieser engeren Bedeutung ist also die Gesetzmässigkeit aller Gegenstände der Erfahrung, und sofern sie *a priori* erkannt wird, die nothwendige Gesetzmässigkeit derselben. Es ist aber eben dargethan, dass die Gesetze der Natur an Gegenständen, sofern sie nicht in Beziehung auf mögliche Erfahrung, sondern als Dinge an sich selbst betrachtet werden, niemals *a priori* können erkannt werden. Wir haben es aber hier auch nicht mit Dingen an sich selbst, (dieser ihre Eigenschaften lassen wir dahin gestellt sein,) sondern blos mit Dingen, als Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu thun, und der Inbegriff derselben ist es eigentlich, was wir hier Natur nennen. Und nun frage ich, ob, wenn von der Möglichkeit einer Naturerkenntniss *a priori* die Rede ist, es besser sei, die Aufgabe so einzurichten: wie ist die nothwendige Gesetzmässigkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung, oder: wie ist die nothwendige Gesetzmässigkeit der Erfahrung selbst in Ansehung aller ihrer Gegenstände überhaupt *a priori* zu erkennen möglich?

Beim Lichte besehen, wird die Auflösung der Frage, sie mag auf die eine oder die andere Art vorgestellt sein, in Ansehung der reinen Naturerkenntniss, (die eigentlich den Punkt der Quästion ausmacht,) ganz und gar auf einerlei hinauslaufen. Denn die subjectiven Gesetze, unter denen allein eine Erfahrungserkenntniss von Dingen möglich ist, gelten auch von diesen Dingen, als Gegenständen einer möglichen Erfahrung, (freilich aber nicht von ihnen als Dingen an sich selbst, dergleichen aber hier auch in keine Betrachtung kommen.) Es ist gänzlich einerlei, ob ich sage: ohne das Gesetz, dass, wenn eine Begebenheit wahrgenommen wird, sie jederzeit auf etwas, was vorhergeht, bezogen werde, worauf sie nach einer allgemeinen Regel folgt, kann niemals ein Wahrnehmungsurtheil für Erfahrung gelten; oder ob ich mich so ausdrücke: alles, wovon die Erfahrung lehrt, dass es geschieht, muss eine Ursache haben.

Es ist indessen doch schicklicher, die erstere Formel zu wählen.

Denn da wir wohl *a priori* und vor allen gegebenen Gegenständen eine Erkenntniss derjenigen Bedingungen haben können, unter denen allein eine Erfahrung in Ansehung ihrer möglich ist, niemals aber, welchen Gesetzen sie, ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung, an sich selbst unterworfen sein mögen, so werden wir die Natur der Dinge *a priori* nicht anders studiren können, als dass wir die Bedingungen und allgemeinen (obgleich subjectiven) Gesetze erforschen, unter denen allein ein solches Erkenntniss, als Erfahrung (der blosen Form nach) möglich ist, und darnach die Möglichkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung bestimmen; denn würde ich die zweite Art des Ausdrucks wählen, und die Bedingungen *a priori* suchen, unter denen Natur als Gegenstand der Erfahrung möglich ist, so würde ich leichtlich in Missverstand gerathen können, und mir einbilden, ich hätte von der Natur als einem Dinge an sich selbst zu reden, und da würde ich fruchtlos in endlosen Bemühungen herumgetrieben werden, für Dinge, von denen mir nichts gegeben ist, Gesetze zu suchen.

Wir werden es also hier blos mit der Erfahrung und den allgemeinen und *a priori* gegebenen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu thun haben, und daraus die Natur, als den ganzen Gegenstand aller möglichen Erfahrung, bestimmen. Ich denke, man werde mich verstehen: dass ich hier nicht die Regeln der Beobachtung einer Natur, die schon gegeben ist, verstehe, die setzen schon Erfahrung voraus, wie wir (durch Erfahrung) der Natur die Gesetze ablernen können, denn diese wären alsdenn nicht Gesetze *a priori* und gäben keine reine Naturwissenschaft, sondern wie die Bedingungen *a priori* von der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Quellen sind, aus denen alle allgemeinen Naturgesetze hergeleitet werden müssen.

§. 18.

Wir müssen denn also zuerst bemerken, dass, obgleich alle Erfahrungsurtheile empirisch sind, d. i. ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben, dennoch nicht umgekehrt alle empirische Urtheile darum Erfahrungsurtheile sind, sondern dass über das Empirische, und überhaupt über das der sinnlichen Anschauung Gegebene, noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, die ihren Ursprung gänzlich *a priori* im reinen Verstande haben, unter die jede Wahrnehmung allererst subsumirt und dann vermittelst derselben in Erfahrung kann verwandelt werden.

Empirische Urtheile, sofern sie objective Gültigkeit haben, sind **Erfahrungsurtheile**; die aber, so nur subjectiv gültig sind, nenne ich blose **Wahrnehmungsurtheile.** Die letzteren bedürfen keines reinen Verstandesbegriffs, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmung in einem denkenden Subject. Die ersteren aber erfordern jederzeit, über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung, noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, dass das Erfahrungsurtheil objectiv gültig ist.

Alle unsere Urtheile sind zuerst blose Wahrnehmungsurtheile; sie gelten blos für uns d. i. für unser Subject, und nur hintennach geben wir ihnen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Object, und wollen, dass es auch für uns jederzeit und ebenso für Jedermann gültig sein solle; denn wenn ein Urtheil mit einem Gegenstande übereinstimmt, so müssen alle Urtheile über denselben Gegenstand auch unter einander übereinstimmen, und so bedeutet die objective Gültigkeit des Erfahrungsurtheils nichts Anderes, als die nothwendige Allgemeingültigkeit desselben. Aber auch umgekehrt, wenn wir Ursache finden, ein Urtheil für nothwendig allgemeingültig zu halten, (welches niemals auf der Wahrnehmung, sondern dem reinen Verstandesbegriffe beruht, unter dem die Wahrnehmung subsumirt ist,) so müssen wir es auch für objectiv halten, d. i. dass es nicht blos eine Beziehung der Wahrnehmung auf ein Subject, sondern eine Beschaffenheit des Gegenstandes ausdrücke; denn es wäre kein Grund, warum Anderer Urtheile nothwendig mit dem meinigen übereinstimmen müssten, wenn es nicht die Einheit des Gegenstandes wäre, auf den sie sich alle beziehen, mit dem sie übereinstimmen, und daher auch alle unter einander zusammenstimmen müssen.

§. 19.

Es sind daher objective Gültigkeit und nothwendige Allgemeingültigkeit (für Jedermann) Wechselbegriffe, und ob wir gleich das Object an sich nicht kennen, so ist doch, wenn wir ein Urtheil als gemeingültig und mithin nothwendig ansehen, eben darunter die objective Gültigkeit verstanden. Wir erkennen durch dieses Urtheil das Object, (wenn es auch sonst, wie es an sich selbst sein möchte, unbekannt bliebe,) durch die allgemeingültige und nothwendige Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen, und da dieses der Fall von allen Gegenständen der Sinne ist, so werden Erfahrungsurtheile ihre objective Gültigkeit nicht von der un-

mittelbaren Erkenntniss des Gegenstandes, (denn diese ist unmöglich,) sondern blos von der Bedingung der Allgemeingültigkeit der empirischen Urtheile entlehnen, die, wie gesagt, niemals auf den empirischen, ja überhaupt sinnlichen Bedingungen, sondern auf einem reinen Verstandesbegriffe beruht. Das Object bleibt an sich selbst immer unbekannt; wenn aber durch den Verstandesbegriff die Verknüpfung der Vorstellungen, die unserer Sinnlichkeit von ihm gegeben sind, als allgemeingültig bestimmt wird, so wird der Gegenstand durch dieses Verhältniss bestimmt, und das Urtheil ist objectiv.

Wir wollen dieses erläutern: dass das Zimmer warm, der Zucker süss, der Wermuth widrig sei*, sind blos subjectiv gültige Urtheile. Ich verlange gar nicht, dass ich es jederzeit, oder jeder Andere es ebenso, wie ich finden soll; sie drücken nur eine Beziehung zweener Empfindungen auf dasselbe Subject, nämlich mich selbst, und auch nur in meinem diesmaligen Zustande der Wahrnehmung aus, und sollen daher auch nicht vom Objecte gelten; dergleichen nenne ich Wahrnehmungsurtheile. Eine ganz andere Bewandniss hat es mit dem Erfahrungsurtheile. Was die Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, muss sie mich jederzeit und auch Jedermann lehren, und die Gültigkeit derselben schränkt sich nicht auf das Subject oder seinen damaligen Zustand ein. Daher spreche ich alle dergleichen Urtheile als objectiv gültige aus, als z. B. wenn ich sage: die Luft ist elastisch, so ist dieses Urtheil zunächst nur ein Wahrnehmungsurtheil, ich beziehe zwei Empfindungen in meinen Sinnen nur auf einander. Will ich, es soll Erfahrungsurtheil heissen, so verlange ich, dass diese Verknüpfung unter einer Bedingung stehe, welche sie allgemeingültig macht. Ich will also, dass ich jederzeit und auch Jedermann dieselbe Wahrnehmung unter denselben Umständen nothwendig verbinden müsse.

* Ich gestehe gern, dass diese Beispiele nicht solche Wahrnehmungsurtheile vorstellen, die jemals Erfahrungsurtheile werden könnten, wenn man auch einen Verstandesbegriff hinzu thäte, weil sie sich blos aufs Gefühl, welches Jedermann als blos subjectiv erkennt und welches also niemals dem Object beigelegt werden darf, beziehen und also auch niemals objectiv werden können; ich wollte nur vor der Hand ein Beispiel von dem Urtheile geben, was blos subjectiv gültig ist, und in sich keinen Grund zur nothwendigen Allgemeingültigkeit und dadurch zu einer Beziehung aufs Object enthält. Ein Beispiel der Wahrnehmungsurtheile, die durch hinzugesetzten Verstandesbegriff Erfahrungsurtheile werden, folgt in der nächsten Anmerkung.

§. 20.

Wir werden daher Erfahrung überhaupt zergliedern müssen, um zu sehen, was in diesem Product der Sinne und des Verstandes enthalten, und wie das Erfahrungsurtheil selbst möglich sei. Zum Grunde liegt die Anschauung, deren ich mir bewusst bin, d. i. Wahrnehmung *(perceptio)*, die blos den Sinnen angehört. Aber zweitens gehört auch dazu das Urtheilen, (das blos dem Verstande zukömmt.) Dieses Urtheilen kann nun zwiefach sein: erstlich, indem ich blos die Wahrnehmungen vergleiche und in einem Bewusstsein meines Zustandes, oder zweitens, da ich sie in einem Bewusstsein überhaupt verbinde. Das erstere Urtheil ist blos ein Wahrnehmungsurtheil, und hat sofern nur subjective Gültigkeit, es ist blos Verknüpfung der Wahrnehmungen in meinem Gemüthszustande, ohne Beziehung auf den Gegenstand. Daher ist es nicht, wie man gemeiniglich sich einbildet, zur Erfahrung genug, Wahrnehmungen zu vergleichen und in einem Bewusstsein vermittelst des Urtheilens zu verknüpfen; dadurch entspringt keine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Urtheils, um deren willen es allein objectiv gültig und Erfahrung sein kann.

Es geht also noch ein ganz anderes Urtheil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann. Die gegebene Anschauung muss unter einem Begriff subsumirt werden, der die Form des Urtheilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewusstsein der letzteren in einem Bewusstsein überhaupt verknüpft und dadurch den empirischen Urtheilen Allgemeingültigkeit verschafft; dergleichen Begriff ist ein reiner Verstandesbegriff *a priori*, welcher nichts thut, als blos einer Anschauung die Art überhauptzu bestimmen, wie sie zu Urtheilen dienen kann. Es sei ein solcher Begriff der Begriff der Ursache, so bestimmt er die Anschauung, die unter ihm subsumirt ist, z. B. die der Luft, in Ansehung des Urtheilens überhaupt, nämlich dass der Begriff der Luft in Ansehung der Ausspannung in dem Verhältniss des Antecedens zum Consequens in einem hypothetischen Urtheile diene. Der Begriff der Ursache ist also ein reiner Verstandesbegriff, der von aller möglichen Wahrnehmung gänzlich unterschieden ist und nur dazu dient, diejenige Vorstellung, die unter ihm enthalten ist, in Ansehung des Urtheilens überhaupt zu bestimmen, mithin ein allgemeingültiges Urtheil möglich zu machen.

Nun wird, ehe aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Urtheil der Erfahrung werden kann, zuerst erfordert, dass die Wahrnehmung unter einem dergleichen Verstandesbegriffe subsumirt werde; z. B. die Luft ge-

hört unter den Begriff der Ursachen, welcher das Urtheil über dieselbe in Ansehung der Ausdehnung als hypothetisch bestimmt.* Dadurch wird nun nicht diese Ausdehnung, als blos zu meiner Wahrnehmung der Luft in meinem Zustande, oder in mehreren meiner Zustände, oder in dem Zustande der Wahrnehmung Anderer gehörig, sondern als dazu nothwendig gehörig vorgestellt, und dies Urtheil: die Luft ist elastisch, wird allgemeingültig, und dadurch allererst Erfahrungsurtheil, dass gewisse Urtheile vorhergehen, die die Anschauung der Luft unter den Begriff der Ursache und Wirkung subsumiren und dadurch die Wahrnehmungen nicht blos respective auf einander in meinem Subjecte, sondern in Ansehung der Form des Urtheilens überhaupt (hier der hypothetischen) bestimmen, und auf solche Art das empirische Urtheil allgemeingültig machen.

Zergliedert man alle seine synthetischen Urtheile, sofern sie objectiv gelten, so findet man, dass sie niemals aus blosen Anschauungen bestehen, die blos, wie man gemeiniglich dafür hält, durch Vergleichung in ein Urtheil verknüpft worden, sondern dass sie unmöglich sein würden, wäre nicht über die von der Anschauung abgezogenen Begriffe noch ein reiner Verstandesbegriff hinzugekommen, unter dem jene Begriffe subsumirt und so allererst in einem objectiv gültigen Urtheile verknüpft worden. Selbst die Urtheile der reinen Mathematik in ihren einfachsten Axiomen sind von dieser Bedingung nicht ausgenommen. Der Grundsatz: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zweien Punkten, setzt voraus, dass die Linie unter den Begriff der Grösse subsumirt werde, welcher gewiss keine blose Anschauung ist, sondern lediglich im Verstande seinen Sitz hat, und dazu dient, die Anschauung (der Linie) in Absicht auf die Urtheile, die von ihr gefällt werden mögen, in Ansehung der Quantität derselben, nämlich der Vielheit (als *judicia plurativa***) zu bestimmen, indem unter ihnen verstan-

*) Um ein leichter einzusehendes Beispiel zu haben, nehme man folgendes: wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urtheil ist ein bloses Wahrnehmungsurtheil und enthält keine Nothwendigkeit, ich mag dieses noch so oft und Andere auch noch so oft wahrgenommen haben; die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme nothwendig verknüpft, und das synthetische Urtheil wird nothwendig allgemeingültig, folglich objectiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt.

** So wollte ich lieber die Urtheile genannt wissen, die man in der Logik *particularia* nennt. Denn der letztere Ausdruck enthält schon den Gedanken, dass sie nicht

den wird, dass in einer gegebenen Anschauung vieles Gleichartige enthalten sei.

§. 21.

Um nun also die Möglichkeit der Erfahrung, sofern sie auf reinen Verstandesbegriffen *a priori* beruht, darzulegen, müssen wir zuvor das, was zum Urtheilen überhaupt gehört, und die verschiedenen Momente des Verstandes in denselben, in einer vollständigen Tafel vorstellen; denn die reinen Verstandesbegriffe, die nichts weiter sind, als Begriffe von Anschauungen überhaupt, sofern diese in Ansehung eines oder des anderen dieser Momente zu Urtheilen an sich selbst, mithin nothwendig und allgemeingültig bestimmt sind, werden ihnen ganz genau parallel ausfallen. Hiedurch werden auch die Grundsätze *a priori* der Möglichkeit aller Erfahrung, als einer objectiv gültigen empirischen Erkenntniss, ganz genau bestimmt werden. Denn sie sind nichts Anderes, als Sätze, welche alle Wahrnehmung (gemäss gewissen allgemeinen Bedingungen der Anschauung) unter jene reine Verstandesbegriffe subsumiren.

Logische Tafel
der Urtheile.

1.
Der Qualität nach
Allgemeine
Besondere
Einzelne

2.
Der Qualität nach
Bejahende
Verneinende
Unendliche

3.
Der Relation nach
Kategorische
Hypothetische
Disjunctive

4.
Der Modalität nach
Problematische
Assertorische
Apodiktische

allgemein sind. Wenn ich aber von der Einheit (in einzelnen Urtheilen) anhebe und so zur Allheit fortgehe, so kann ich noch keine Beziehung auf die Allheit beimischen; ich denke nur die Vielheit ohne Allheit, nicht die Ausnahme von derselben. Dieses ist nöthig, wenn die logischen Momente den reinen Verstandesbegriffen unterlegt werden sollen; im logischen Gebrauche kann man es beim Alten lassen.

Transscendentale Tafel der Verstandesbegriffe.

1.
Der Quantität nach
Einheit (das Maass)
Vielheit (die Grösse)
Allheit (das Ganze)

2.
Der Qualität
Realität
Negation
Einschränkung

3.
Der Relation
Substanz
Ursache
Gemeinschaft

4.
Der Modalität
Möglichkeit
Dasein
Nothwendigkeit

Reine physiologische Tafel allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft.

1.
Axiomen
der Anschauung

2.
Anticipationen
der Wahrnehmung

3.
Analogien
der Erfahrung

4.
Postulate
des empirischen Denkens überhaupt.

§. 21. a.

Um alles Bisherige in einen Begriff zusammenzufassen, ist zuvörderst nöthig, die Leser zu erinnern, dass hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem, was in ihr liegt. Das Erstere gehört zur empirischen Psychologie, und würde selbst auch da, ohne das Zweite, welches zur Kritik der Erkenntniss und besonders des Verstandes gehört, niemals gehörig entwickelt werden können.

Erfahrung besteht aus Anschauungen, die der Sinnlichkeit angehören, und aus Urtheilen, die lediglich ein Geschäft des Verstandes sind. Die-

jenigen Urtheile aber, die der Verstand lediglich aus sinnlichen Anschauungen macht, sind noch bei weitem nicht Erfahrungsurtheile. Denn in jenem Fall würde das Urtheil nur die Wahrnehmungen verknüpfen, so wie sie in der sinnlichen Anschauung gegeben sind, in dem letzteren Falle aber sollen die Urtheile sagen, was Erfahrung überhaupt, mithin nicht was die blose Wahrnehmung, deren Gültigkeit blos subjectiv ist, enthält. Das Erfahrungsurtheil muss also noch über die sinnliche Anschauung und die logische Verknüpfung derselben, (nachdem sie durch Vergleichung allgemein gemacht worden,) in einem Urtheile etwas hinzufügen, was das synthetische Urtheil als nothwendig und hiedurch als allgemeingültig bestimmt; und dieses kann nichts Anderes sein, als derjenige Begriff, der die Anschauung in Ansehung einer Form des Urtheils vielmehr, als der anderen, als an sich bestimmt vorstellt, d. i. ein Begriff von derjenigen synthetischen Einheit der Anschauungen, die nur durch eine gegebene logische Function der Urtheile vorgestellt werden kann.

§. 22.

Die Summe hievon ist diese: die Sache der Sinne ist, anzuschauen; die des Verstandes, zu denken. Denken aber ist: Vorstellungen in einem Bewusstsein vereinigen. Diese Vereinigung entsteht entweder blos relativ aufs Subject, und ist zufällig und subjectiv, oder sie findet schlechthin statt, und ist nothwendig oder objectiv. Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewusstsein ist das Urtheil. Also ist Denken so viel, als Urtheilen, oder Vorstellungen auf Urtheile überhaupt beziehen. Daher sind Urtheile entweder blos subjectiv, wenn Vorstellungen auf ein Bewusstsein in einem Subject allein bezogen und in ihm vereinigt werden, oder sie sind objectiv, wenn sie in einem Bewusstsein überhaupt d. i. darin nothwendig vereinigt werden. Die logischen Momente aller Urtheile sind so viel mögliche Arten, Vorstellungen in einem Bewusstsein zu vereinigen. Dienen aber ebendieselben als Begriffe, so sind sie Begriffe von der *nothwendigen* Vereinigung derselben in einem Bewusstsein, mithin Principien objectiv gültiger Urtheile. Diese Vereinigung in einem Bewusstsein ist entweder analytisch, durch die Identität, oder synthetisch, durch die Zusammensetzung und Hinzukunft verschiedener Vorstellungen zu einander. Erfahrung besteht in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen (Wahrnehmungen) in einem Bewusstsein, sofern dieselbe nothwendig ist. Daher sind reine Verstandesbegriffe diejenigen, unter denen alle Wahrnehmungen zuvor müssen subsumirt werden, ehe sie zu

Erfahrungsurtheilen dienen können, in welchen die synthetische Einheit der Wahrnehmungen als nothwendig und allgemeingültig vorgestellt wird.*

§. 23.

Urtheile, sofern sie blos als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewusstsein betrachtet werden, sind Regeln. Diese Regeln, sofern sie die Vereinigung als nothwendig vorstellen, sind Regeln *a priori*, und sofern keine über sie sind, von denen sie abgeleitet werden, Grundsätze. Da nun in Ansehung der Möglichkeit aller Erfahrung, wenn man an ihr blos die Form des Denkens betrachtet, keine Bedingungen der Erfahrungsurtheile über diejenigen sind, welche die Erscheinungen, nach der verschiedenen Form ihrer Anschauung, unter reine Verstandesbegriffe bringen, die das empirische Urtheil objectiv-gültig machen, so sind diese die Grundsätze *a priori* möglicher Erfahrung.

Die Grundsätze möglicher Erfahrung sind nun zugleich allgemeine Gesetze der Natur, welche *a priori* erkannt werden können. Und so ist die Aufgabe, die in unserer vorliegenden zweiten Frage liegt: wie ist reine Naturwissenschaft möglich? aufgelöst. Denn das Systematische, was zur Form einer Wissenschaft erfordert wird, ist hier vollkommen anzutreffen, weil über die genannten formalen Bedingungen aller Urtheile überhaupt, mithin aller Regeln überhaupt, die die Logik darbietet, keine mehr möglich sind, und diese ein logisches System, die darauf gegründeten Begriffe aber, welche die Bedingungen *a priori* zu allen synthetischen und nothwendigen Urtheilen enthalten, ebendarum ein transscendentales, endlich die Grundsätze, vermittelst deren alle Erschei-

* Wie stimmt aber dieser Satz: dass Erfahrungsurtheile Nothwendigkeit in der Synthesis der Wahrnehmungen enthalten sollen, mit meinem oben vielfältig eingeschärften Satze: dass Erfahrung, als Erkenntniss *a posteriori*, blos zufällige Urtheile geben könne? Wenn ich sage, Erfahrung lehrt mir etwas, so meine ich jederzeit nur die Wahrnehmung, die in ihr liegt, z. B. dass auf die Beleuchtung des Steins durch die Sonne jederzeit Wärme folge, und also ist der Erfahrungssatz sofern allemal zufällig. Dass diese Erwärmung nothwendig aus der Beleuchtung durch die Sonne erfolge, ist zwar in dem Erfahrungsurtheile (vermöge des Begriffs der Ursache) enthalten, aber das lerne ich nicht durch Erfahrung, sondern umgekehrt, Erfahrung wird allererst durch diesen Zusatz des Verstandesbegriffs (der Ursache) zur Wahrnehmung erzeugt. Wie die Wahrnehmung zu diesem Zusatze komme, darüber muss die Kritik im Abschnitte von der transscendentalen Urtheilskraft, S. 137 u. f.[1] nachgesehen werden.

[1] Der 1sten Ausg.; es ist das Hauptstück „von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.“

nungen unter diese Begriffe subsumirt werden, ein physiologisches d. i. ein Natursystem ausmachen, welches vor aller empirischen Naturerkenntniss vorhergeht, diese zuerst möglich macht, und daher die eigentliche allgemeine und reine Naturwissenschaft genannt werden kann.

§. 24.

Der erste* jener physiologischen Grundsätze subsumirt alle Erscheinungen, als Anschauungen im Raum und Zeit, unter den Begriff der Grösse, und ist sofern ein Princip der Anwendung der Mathematik auf Erfahrung. Der zweite subsumirt das eigentlich Empirische, nämlich die Empfindung, die das Reale der Anschauungen bezeichnet, nicht geradezu unter den Begriff der Grösse, weil Empfindung keine Anschauung ist, die Raum oder Zeit enthielte, ob sie gleich den ihr correspondirenden Gegenstand in beide setzt; allein es ist zwischen Realität (Empfindungsvorstellung) und der Null d. i. dem gänzlich Leeren der Anschauung in der Zeit, doch ein Unterschied, der eine Grösse hat, da nämlich zwischen einem jeden gegebenen Grade Licht und der Finsterniss, zwischen einem jeden Grade Wärme und der gänzlichen Kälte, jedem Grade der Schwere und der absoluten Leichtigkeit, jedem Grade der Erfüllung des Raumes und dem völlig leeren Raume, immer noch kleinere Grade gedacht werden können, so wie selbst zwischen einem Bewusstsein und dem völligen Unbewusstsein (psychologischer Dunkelheit) immer noch kleinere stattfinden; daher keine Wahrnehmung möglich ist, welche einen absoluten Mangel bewiese, z. B. keine psychologische Dunkelheit, die nicht als ein Bewusstsein betrachtet werden könnte, welches nur von anderem stärkeren überwogen wird, und so in allen Fällen der Empfindung, weswegen der Verstand sogar Empfindungen, welche die eigentliche Qualität der empirischen Vorstellungen (Erscheinungen) ausmachen, anticipiren kann, vermittelst des Grundsatzes, dass sie alle insgesammt, mithin das Reale aller Erscheinung Grade habe, welches die zweite Anwendung der Mathematik *(mathesis intensorum)* auf Naturwissenschaft ist.

§. 25.

In Ansehung des Verhältnisses der Erscheinungen, und zwar lediglich in Absicht auf ihr Dasein, ist die Bestimmung dieses Verhältnisses

* Diese drei auf einander folgende Paragraphen werden schwerlich gehörig verstanden werden können, wenn man nicht das, was die Kritik über die Grundsätze sagt, dabei zur Hand nimmt; sie können aber den Nutzen haben, das Allgemeine derselben leichter zu übersehen und auf die Hauptmomente Acht zu haben.

nicht mathematisch, sondern dynamisch, und kann niemals objectiv gültig, mithin zu einer Erfahrung tauglich sein, wenn sie nicht unter Grundsätzen *a priori* steht, welche die Erfahrungserkenntniss in Ansehung derselben allererst möglich machen. Daher müssen Erscheinungen unter den Begriff der Substanz, welcher aller Bestimmung des Daseins, als ein Begriff vom Dinge selbst, zum Grunde liegt, oder zweitens, sofern eine Zeitfolge unter den Erscheinungen d. i. eine Begebenheit angetroffen wird, unter den Begriff einer Wirkung in Beziehung auf Ursache, oder sofern das Zugleichsein objectiv d. i. durch ein Erfahrungsurtheil erkannt werden soll, unter den Begriff der Gemeinschaft (Wechselwirkung) subsumirt werden, und so liegen Grundsätze *a priori* objectiv gültigen, obgleich empirischen Urtheilen, d. i. die Möglichkeit der Erfahrung, sofern sie Gegenstände dem Dasein nach in der Natur verknüpfen soll, zum Grunde. Diese Grundsätze sind die eigentlichen Naturgesetze, welche dynamisch heissen können.

Zuletzt gehört auch zu den Erfahrungsurtheilen die Erkenntniss der Uebereinstimmung und Verknüpfung, nicht sowohl der Erscheinungen unter einander in der Erfahrung, als vielmehr ihr Verhältniss zur Erfahrung überhaupt, welches entweder ihre Uebereinstimmung mit den formalen Bedingungen, die der Verstand erkennt, oder Zusammenhang mit dem Materialen der Sinne und der Wahrnehmung, oder beiden in einen Begriff vereinigt, folglich Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit nach allgemeinen Naturgesetzen enthält, welches die physiologische Methodenlehre (Unterscheidung der Wahrheit und Hypothesen und die Grenzen der Zuverlässigkeit der letzteren) ausmachen würde.

§. 26.

Obgleich die dritte aus der Natur des Verstandes selbst nach kritischer Methode gezogene Tafel der Grundsätze eine Vollkommenheit an sich zeigt, darin sie sich weit über jede andere erhebt, die von den Sachen selbst auf dogmatische Weise, obgleich vergeblich, jemals versucht worden ist oder nur künftig versucht werden mag: nämlich dass in ihr alle synthetische Grundsätze *a priori* vollständig und nach einem Princip, nämlich dem Vermögen zu Urtheilen überhaupt, welches das Wesen der Erfahrung in Absicht auf den Verstand ausmacht, ausgeführt worden, so dass man gewiss sein kann, es gebe keine dergleichen Grundsätze mehr, (eine Befriedigung, die die dogmatische Methode niemals verschaffen kann,) so ist dieses doch bei weitem noch nicht ihr grösstes Verdienst.

Man muss auf den Beweisgrund Acht geben, der die Möglichkeit dieser Erkenntniss *a priori* entdeckt, und alle solche Grundsätze zugleich auf eine Bedingung einschränkt, die niemals übersehen werden muss, wenn sie nicht missverstanden und im Gebrauche weiter ausgedehnt werden soll, als der ursprüngliche Sinn, den der Verstand darin legt, es haben will: nämlich dass sie nur die Bedingungen möglicher Erfahrung überhaupt enthalten, sofern sie Gesetzen *a priori* unterworfen ist. So sage ich nicht: dass Dinge an sich selbst eine Grösse, ihre Realität einen Grad, ihre Existenz Verknüpfung der Accidenzen in einer Substanz u. s. w. enthalten; denn das kann Niemand beweisen, weil eine solche synthetische Verknüpfung aus blosen Begriffen, wo alle Beziehung auf sinnliche Anschauung einerseits, und alle Verknüpfung derselben in einer möglichen Erfahrung andererseits mangelt, schlechterdings unmöglich ist. Die wesentliche Einschränkung der Begriffe also in diesen Grundsätzen ist: dass alle Dinge nur als Gegenstände der Erfahrung unter den genannten Bedingungen nothwendig *a priori* stehen.

Hieraus folgt denn zweitens eine specifisch eigenthümliche Beweisart derselben: dass die gedachten Grundsätze auch nicht geradezu auf Erscheinungen und ihr Verhältniss, sondern auf die Möglichkeit der Erfahrung, wovon Erscheinungen nur die Materie, nicht aber die Form ausmachen, d. i. auf objectiv- und allgemeingültige synthetische Sätze, worin sich eben Erfahrungsurtheile von blosen Wahrnehmungsurtheilen unterscheiden, bezogen werden. Dies geschieht dadurch, dass die Erscheinungen als blose Anschauungen, welche einen Theil von Raum und Zeit einnehmen, unter dem Begriff der Grösse stehen, welcher das Mannigfaltige derselben *a priori* nach Regeln synthetisch vereinigt, dass, sofern die Wahrnehmung ausser der Anschauung auch Empfindung enthält, zwischen welcher und der Null, d. i. dem völligen Verschwinden derselben, jederzeit ein Uebergang durch Verringerung stattfindet, das Reale der Erscheinungen einen Grad haben müsse, sofern sie nämlich selbst keinen Theil von Raum oder Zeit einnimmt,* aber doch

* Die Wärme, das Licht etc. sind im kleinen Raume (dem Grade nach) eben so gross, als in einem grossen; ebenso die inneren Vorstellungen, der Schmerz, das Bewusstsein überhaupt nicht kleiner dem Grade nach, ob sie eine kurze oder lange Zeit hindurch dauern. Daher ist die Grösse hier in einem Punkte und in einem Augenblicke eben so gross, als in jedem noch so grossen Raume oder Zeit. Grade sind also grösser, aber nicht in der Anschauung, sondern der blosen Empfindung nach, oder auch die Grösse des Grundes einer Anschauung kann nur durch das Verhältniss von

der Uebergang zu ihr von der leeren Zeit oder Raum nur in der Zeit möglich ist, mithin, obzwar Empfindung, als die Qualität der empirischen Anschauung, in Ansehung dessen, worin sie sich specifisch von anderen Empfindungen unterscheidet, niemals *a priori* erkannt werden kann, sie dennoch in einer möglichen Erfahrung überhaupt, als Grösse der Wahrnehmung intensiv von jeder anderen gleichartigen unterschieden werden könne; woraus denn die Anwendung der Mathematik auf Natur in Ansehung der sinnlichen Anschauung, durch welche sie uns gegeben wird, zuerst möglich gemacht und bestimmt wird.

Am meisten aber muss der Leser auf die Beweisart der Grundsätze, die unter dem Namen der Analogien der Erfahrung vorkommen, aufmerksam sein. Denn weil diese nicht, so wie die Grundsätze der Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft überhaupt, die Erzeugung der Anschauungen, sondern die Verknüpfung ihres Daseins in einer Erfahrung betreffen, diese aber nichts Anderes, als die Bestimmung der Existenz in der Zeit nach nothwendigen Gesetzen sein kann, unter denen sie allein objectiv-gültig, mithin Erfahrung ist; so geht der Beweis nicht auf die synthetische Einheit in der Verknüpfung der Dinge an sich selbst, sondern der Wahrnehmungen, und zwar dieser nicht in Ansehung ihres Inhalts, sondern der Zeitbestimmung und des Verhältnisses des Daseins in ihr, nach allgemeinen Gesetzen. Diese allgemeinen Gesetze enthalten also die Nothwendigkeit der Bestimmung des Daseins in der Zeit überhaupt, (folglich nach einer Regel des Verstandes *a priori,*) wenn die empirische Bestimmung in der relativen Zeit objectiv-gültig, mithin Erfahrung sein soll. Mehr kann ich hier, als in Prolegomenen, nicht anführen, als nur dass ich dem Leser, welcher in der langen Gewohnheit steckt, Erfahrung für eine blos empirische Zusammensetzung der Wahrnehmungen zu halten, und daher daran gar nicht denkt, dass sie viel weiter geht, als diese reichen, nämlich empirischen Urtheilen Allgemeingültigkeit gibt und dazu einer reinen Verstandeseinheit bedarf, die *a priori* vorhergeht, empfehle, auf diesen Unterschied der Erfahrung von einem blosen Aggregat von Wahrnehmungen wohl Acht zu haben und aus diesem Gesichtspunkte die Beweisart zu beurtheilen.

1 zu 0, d. i. dadurch, dass eine jede derselben durch unendliche Zwischengrade bis zum Verschwinden, oder von der Null durch unendliche Momente des Zuwachses bis zu einer bestimmten Empfindung in einer gewissen Zeit erwachsen kann, als Grösse geschätzt werden. (*Quantitas qualitatis est gradus.*)

§. 27.

Hier ist nun der Ort, den Hume'schen Zweifel aus dem Grunde zu heben. Er behauptete mit Recht: dass wir die Möglichkeit der Causalität, d. i. der Beziehung des Daseins eines Dinges auf das Dasein von irgend etwas Anderem, was durch jenes nothwendig gesetzt werde, durch Vernunft auf keine Weise einsehen. Ich setze noch hinzu, dass wir eben so wenig den Begriff der Subsistenz d. i. der Nothwendigkeit darin einsehen, dass dem Dasein der Dinge ein Subject züm Grunde liege, das selbst kein Prädicat von irgend einem anderen Dinge sein könne, ja sogar, dass wir uns keinen Begriff von der Möglichkeit eines solchen Dinges machen können, (obgleich wir in der Erfahrung Beispiele seines Gebrauchs aufzeigen können,) ingleichen, dass eben diese Unbegreiflichkeit auch die Gemeinschaft der Dinge betreffe, indem gar nicht einzusehen ist, wie aus dem Zustande eines Dinges eine Folge auf den Zustand ganz anderer Dinge ausser ihm, und so wechselseitig, könne gezogen werden, und wie Substanzen, deren jede doch ihre eigene abgesonderte Existenz hat, von einander und zwar nothwendig abhängen sollen. Gleichwohl bin ich weit davon entfernt, diese Begriffe als blos aus der Erfahrung entlehnt, und die Nothwendigkeit, die in ihnen vorgestellt wird, als angedichtet und für blosen Schein zu halten, den uns eine lange Gewohnheit vorspiegelt; vielmehr habe ich hinreichend gezeigt, dass sie und die Grundsätze aus denselben *a priori* vor aller Erfahrung fest stehen und ihre ungezweifelte objective Richtigkeit, aber freilich nur in Ansehung der Erfahrung haben.

§. 28.

Ob ich also gleich von einer solchen Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wie sie als Substanz existiren, oder als Ursache wirken, oder mit anderen (als Theile eines realen Ganzen) in Gemeinschaft stehen können, nicht den mindesten Begriff habe, noch weniger aber dergleichen Eigenschaften an Erscheinungen als Erscheinungen denken kann, (weil jene Begriffe nichts, was in den Erscheinungen liegt, sondern was der Verstand allein denken muss, enthalten,) so haben wir doch von einer solchen Verknüpfung der Vorstellungen in unserem Verstande, und zwar in Urtheilen überhaupt einen dergleichen Begriff, nämlich: dass Vorstellungen in einer Art Urtheile als Subject in Beziehung auf Prädicate, in einer anderen als Grund in Beziehung auf Folge und in einer dritten als Theile, die zusammen ein ganzes mögliches Erkenntniss ausmachen, gehören. Ferner erkennen wir *a priori:* dass ohne die Vorstellung eines Objects in Ansehung

eines oder des andern dieser Momente als bestimmt anzusehen, wir gar keine Erkenntniss, die von dem Gegenstande gelte, haben könnten, und wenn wir uns mit dem Gegenstande an sich selbst beschäftigten, so wäre kein einziges Merkmal möglich, woran ich erkennen könnte, dass es in Ansehung eines oder des andern gedachter Momente bestimmt sei, d. i. unter den Begriff der Substanz, oder der Ursache, oder (im Verhältniss gegen andere Substanzen) unter den Begriff der Gemeinschaft gehöre; denn von der Möglichkeit einer solchen Verknüpfung des Daseins habe ich keinen Begriff. Es ist aber auch die Frage nicht, wie Dinge an sich, sondern wie Erfahrungserkenntniss der Dinge in Ansehung gedachter Momente der Urtheile überhaupt bestimmt sei, d. i. wie Dinge, als Gegenstände der Erfahrung, unter jene Verstandesbegriffe können und sollen subsumirt werden. Und da ist es klar, dass ich nicht allein die Möglichkeit, sondern auch die Nothwendigkeit, alle Erscheinungen unter diese Begriffe zu subsumiren, d. i. sie zu Grundsätzen der Möglichkeit der Erfahrung zu brauchen, vollkommen einsehe.

§. 29.

Um einen Versuch an Hume's problematischem Begriff, (diesem seinem *crux metaphysicorum,*) nämlich dem Begriffe der Ursache, zu machen, so ist mir erstlich vermittelst der Logik die Form eines bedingten Urtheils überhaupt, nämlich ein gegebenes Erkenntniss als Grund und das andere als Folge zu gebrauchen, *a priori* gegeben. Es ist aber möglich, dass in der Wahrnehmung eine Regel des Verhältnisses angetroffen wird, die da sagt: dass auf eine gewisse Erscheinung eine andere, (obgleich nicht umgekehrt,) beständig folgt, und dieses ist ein Fall, mich des hypothetischen Urtheils zu bedienen, und z. B. zu sagen: wenn ein Körper lange genug von der Sonne beschienen ist, so wird er warm. Hier ist nun freilich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung, mithin der Begriff der Ursache. Allein ich fahre fort und sage: wenn obiger Satz, der blos eine subjective Verknüpfung der Wahrnehmungen ist, ein Erfahrungssatz sein soll, so muss er als nothwendig und allgemeingültig angesehen werden. Ein solcher Satz aber würde sein: Sonne ist durch ihr Licht die Ursache der Wärme. Die obige empirische Regel wird nunmehr als Gesetz angesehen, und zwar nicht als geltend blos von Erscheinungen, sondern von ihnen zum Behuf einer möglichen Erfahrung, welche durchgängig und also nothwendig gültige Regeln bedarf. Ich sehe also den Begriff der Ursache, als einen zur blosen Form der Erfahrung nothwendig gehörigen Begriff, und dessen

Möglichkeit als einer synthetischen Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewusstsein überhaupt, sehr wohl ein; die Möglichkeit eines Dinges überhaupt aber, als einer Ursache, sehe ich gar nicht ein, und zwar darum, weil der Begriff der Ursache ganz und gar keine den Dingen, sondern nur der Erfahrung anhängende Bedingung andeutet, nämlich dass diese nur eine objectiv-gültige Erkenntniss von Erscheinungen und ihrer Zeitfolge sein könne, sofern die vorhergehende mit der nachfolgenden nach der Regel hypothetischer Urtheile verbunden werden kann.

§. 30.

Daher haben auch die reinen Verstandesbegriffe ganz und gar keine Bedeutung, wenn sie von Gegenständen der Erfahrung abgehen und auf Dinge an sich selbst *(Noumena)* bezogen werden wollen. Sie dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können; die Grundsätze, die aus der Beziehung derselben auf die Sinnenwelt entspringen, dienen nur unserem Verstande zum Erfahrungsgebrauch; weiter hinaus sind es willkührliche Verbindungen, ohne objective Realität, deren Möglichkeit man weder *a priori* erkennen, noch ihre Beziehung auf Gegenstände durch irgend ein Beispiel bestätigen oder nur verständlich machen kann, weil alle Beispiele nur aus irgend einer möglichen Erfahrung entlehnt, mithin auch die Gegenstände jener Begriffe nirgend anders, als in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden können.

Diese vollständige, obzwar wider die Vermuthung des Urhebers ausfallende Auflösung des Hume'schen Problems rettet also den reinen Verstandesbegriffen ihren Ursprung *a priori*, und den allgemeinen Naturgesetzen ihre Gültigkeit, als Gesetzen des Verstandes, doch so, dass sie ihren Gebrauch nur auf Erfahrung einschränkt, darum weil ihre Möglichkeit blos in der Beziehung des Verstandes auf Erfahrung ihren Grund hat; nicht aber so, dass sie sich von Erfahrung, sondern dass Erfahrung sich von ihnen ableitet, welche ganz umgekehrte Art der Verknüpfung Hume sich niemals einfallen liess.

Hieraus folgt nun folgendes Resultat aller bisherigen Nachforschungen: „alle synthetische Grundsätze *a priori* sind nichts weiter, als Principien möglicher Erfahrung“ und können niemals auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf Erscheinungen, als Gegenstände der Erfahrung, bezogen werden. Daher auch reine Mathematik sowohl, als reine Naturwissenschaft niemals auf irgend etwas mehr, als blose Erscheinungen gehen können, und nur das vorstellen, was entweder Erfahrung überhaupt möglich macht,

oder was, indem es aus diesen Principien abgeleitet ist, jederzeit in irgend einer möglichen Erfahrung muss vorgestellt werden können.

§. 31.

Und so hat man denn einmal etwas Bestimmtes, und woran man sich bei allen metaphysischen Unternehmungen, die bisher, kühn genug, aber jederzeit blind, über alles ohne Unterschied gegangen sind, halten kann. Dogmatische Denker haben sich es niemals einfallen lassen, dass das Ziel ihrer Bemühungen so kurz sollte ausgesteckt werden, und selbst diejenigen nicht, die, trotzig auf ihre vermeinte gesunde Vernunft, mit zwar rechtmässigen und natürlichen, aber zum blosen Erfahrungsgebrauch bestimmten Begriffen und Grundsätzen der reinen Vernunft auf Einsichten ausgingen, für die sie keine bestimmten Grenzen kannten, noch kennen konnten, weil sie über die Natur und selbst die Möglichkeit eines solchen reinen Verstandes niemals entweder nachgedacht hatten oder nachzudenken vermochten.

Mancher Naturalist der reinen Vernunft, (darunter ich den verstehe, welcher sich zutraut, ohne alle Wissenschaft in Sachen der Metaphysik zu entscheiden,) möchte wohl vorgeben, er habe das, was hier mit so viel Zurüstung, oder, wenn er lieber will, mit weitschweifigem pedantischen Pompe vorgetragen worden, schon längst durch den Wahrsagergeist seiner gesunden Vernunft nicht blos vermuthet, sondern auch gewusst und eingesehen: „dass wir nämlich mit aller unserer Vernunft über das Feld der Erfahrungen nie hinaus kommen können." Allein da er doch, wenn man ihm seine Vernunftprincipien allmählig abfragt, gestehen muss, dass darunter viele sind, die er nicht aus Erfahrung geschöpft hat, die also von dieser unabhängig und *a priori* gültig sind, wie und mit welchen Gründen will er denn den Dogmatiker und sich selbst in Schranken halten, der sich dieser Begriffe und Grundsätze über alle mögliche Erfahrung hinaus bedient, darum eben weil sie unabhängig von dieser erkannt werden. Und selbst er, dieser Adept der gesunden Vernunft, ist so sicher nicht, ungeachtet aller seiner angemassten wohlfeil erworbenen Weisheit, unvermerkt über Gegenstände der Erfahrung hinaus in das Feld der Hirngespinnste zu gerathen. Auch ist er gemeiniglich tief genug drin verwickelt, ob er zwar durch die populäre Sprache, da er alles blos für Wahrscheinlichkeit, vernünftige Vermuthungen oder Analogie ausgibt seinen grundlosen Ansprüchen einigen Anstrich gibt.

§. 32.

Schon von den ältesten Zeiten der Philosophie her, haben sich Forscher der reinen Vernunft, ausser den Sinnenwesen oder Erscheinungen *(Phaenomena)*, die die Sinnenwelt ausmachen, noch besondere Verstandeswesen *(Noumena)*, welche eine Verstandeswelt ausmachen sollten, gedacht, und da sie, (welches einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen war,) Erscheinung und Schein für einerlei hielten, den Verstandeswesen allein Wirklichkeit zugestanden.

In der That, wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als blose Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hiedurch doch zugleich, dass ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung d. i. die Art, wie unsere Sinne von diesem unbekannten Etwas afficirt werden, erkennen. Der Verstand also, eben dadurch, dass er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und sofern können wir sagen, dass die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin bloser Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei.

Unsere kritische Deduction schliesst dergleichen Dinge *(Noumena)* auch keinesweges aus, sondern schränkt vielmehr die Grundsätze der Aesthetik dahin ein, dass sie sich ja nicht auf alle Dinge erstrecken sollen, wodurch alles in blose Erscheinung verwandelt werden würde, sondern dass sie nur von Gegenständen einer möglichen Erfahrung gelten sollen. Also werden hiedurch Verstandeswesen zugelassen, nur mit Einschärfung dieser Regel, die gar keine Ausnahme leidet: dass wir von diesen reinen Verstandeswesen ganz und gar nichts Bestimmtes wissen, noch wissen können, weil unsere reinen Verstandesbegriffe sowohl, als reine Anschauungen auf nichts, als Gegenstände möglicher Erfahrung, mithin auf blose Sinnenwesen gehen, und sobald man von diesen abgeht, jenen Begriffen nicht die mindeste Bedeutung mehr übrig bleibt.

§. 33.

Es ist in der That mit unseren reinen Verstandesbegriffen etwas Verfängliches, in Ansehung der Anlockung zu einem transscendenten Gebrauch; denn so nenne ich denjenigen, der über alle mögliche Erfahrung hinausgeht. Nicht allein, dass unsere Begriffe der Substanz, der Kraft, der Handlung, der Realität etc. ganz von der Erfahrung unabhängig sind, imgleichen gar keine Erscheinung der Sinne enthalten, also

in der That auf Dinge an sich selbst *(Noumena)* zu gehen scheinen; sondern, was diese Vermuthung noch bestärkt, sie enthalten eine Nothwendigkeit der Bestimmung in sich, der die Erfahrung niemals gleich kommt. Der Begriff der Ursache enthält eine Regel, nach der aus einem Zustande ein anderer nothwendiger Weise folgt; aber die Erfahrung kann uns nur zeigen, dass oft, und wenn es hoch kommt, gemeiniglich auf einen Zustand der Dinge ein anderer folge, und kann also weder strenge Allgemeinheit, noch Nothwendigkeit verschaffen etc.

Daher scheinen Verstandesbegriffe viel mehr Bedeutung und Inhalt zu haben, als dass der blose Erfahrungsgebrauch ihre ganze Bestimmung erschöpfte, und so baut sich der Verstand unvermerkt an das Haus der Erfahrung noch ein viel weitläuftigeres Nebengebäude an, welches er mit lauter Gedankenwesen anfüllt, ohne es einmal zu merken, dass er sich mit seinen sonst richtigen Begriffen über die Grenzen ihres Gebrauchs verstiegen habe.

§. 34.

Es waren also zwei wichtige, ja ganz unentbehrliche, obzwar äusserst trockene Untersuchungen nöthig, welche Kritik Seite 137 ff. und 235 ff.[1] angestellt worden, durch deren erstere gezeigt wurde, dass die Sinne nicht die reinen Verstandesbegriffe *in concreto*, sondern nur das Schema zum Gebrauche derselben an die Hand geben, und der ihm gemässe Gegenstand nur in der Erfahrung (als dem Producte des Verstandes aus Materialien der Sinnlichkeit) angetroffen werde. In der zweiten Untersuchung (Krit. S. 235) wird angezeigt, dass ungeachtet der Unabhängigkeit unserer reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze von Erfahrung, ja selbst ihrem scheinbarlich grösseren Umfange des Gebrauchs, dennoch durch dieselben, ausser dem Felde der Erfahrung, gar nichts gedacht werden könne, weil sie nichts thun können, als blos die logische Form des Urtheils in Ansehung gegebener Anschauungen bestimmen; da es aber über das Feld der Sinnlichkeit hinaus ganz und gar keine Anschauung gibt, jenen reinen Begriffen es ganz und gar an Bedeutung fehle, indem sie durch kein Mittel *in concreto* können dargestellt werden, folglich alle solche

[1] Die beiden Hauptstücke „von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe" und „von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in *Phaenomena* und *Noumena*".

Noumena zusammt dem Inbegriff derselben, einer intelligiblen* Welt, nichts, als Vorstellungen einer Aufgabe sind, deren Gegenstand an sich wohl möglich, deren Auflösung aber nach der Natur unseres Verstandes gänzlich unmöglich ist, indem unser Verstand kein Vermögen der Anschauung, sondern blos der Verknüpfung gegebener Anschauungen in einer Erfahrung ist, und dass diese daher alle Gegenstände für unsere Begriffe enthalten müsse, ausser ihr aber alle Begriffe, da ihnen keine Anschauung unterlegt werden kann, ohne Bedeutung sein werden.

§. 35.

Es kann der Einbildungskraft vielleicht verziehen werden, wenn sie bisweilen schwärmt, d. i. sich nicht behutsam innerhalb den Schranken der Erfahrung hält, denn wenigstens wird sie durch einen solchen freien Schwung belebt und gestärkt, und es wird immer leichter sein, ihre Kühnheit zu mässigen, als ihrer Mattigkeit aufzuhelfen. Dass aber der Verstand, der denken soll, an dessen statt schwärmt, das kann ihm niemals verziehen werden; denn auf ihm beruht alle Hülfe, um der Schwärmerei der Einbildungskraft, wo es nöthig ist, Grenzen zu setzen.

Er fängt es aber hiemit sehr unschuldig und sittsam an. Zuerst bringt er die Elementarerkenntnisse, die ihm vor aller Erfahrung beiwohnen, aber dennoch in der Erfahrung immer ihre Anwendung haben müssen, ins Reine. Allmählig lässt er diese Schranken weg, und was sollte ihn auch daran hindern, da der Verstand ganz frei seine Grundsätze aus sich selbst genommen hat? und nun geht es zuerst auf neu erdachte Kräfte in der Natur, bald hernach auf Wesen ausserhalb der Natur, mit einem Wort auf eine Welt, zu deren Einrichtung es uns an Bauzeug nicht fehlen kann, weil es durch fruchtbare Erdichtung reichlich herbeigeschafft und durch Erfahrung zwar nicht bestätigt, aber auch niemals widerlegt wird. Das ist auch die Ursache, weswegen junge Denker Metaphysik in

* Nicht, (wie man sich gemeiniglich ausdrückt,) intellectuellen Welt. Denn intellectuell sind die Erkenntnisse durch den Verstand, und dergleichen gehen auch auf unsere Sinnenwelt; intelligibel aber heissen Gegenstände, sofern sie blos durch den Verstand vorgestellt werden können und auf die keine unserer sinnlichen Anschauungen gehen kann. Da aber doch jedem Gegenstande irgend eine mögliche Anschauung entsprechen muss, so würde man sich einen Verstand denken müssen, der unmittelbar Dinge anschaute; von einem solchen aber haben wir nicht den mindesten Begriff, mithin auch nicht von den Verstandeswesen, auf die er gehen soll.

ächter dogmatischer Manier so lieben, und ihr oft ihre Zeit und ihr sonst brauchbares Talent aufopfern.

Es kann aber gar nichts helfen, jene fruchtlosen Versuche der reinen Vernunft durch allerlei Erinnerungen wegen der Schwierigkeit der Auflösung so tief verborgener Fragen, Klagen über die Schranken unserer Vernunft und Herabsetzung der Behauptungen auf blose Muthmassungen mässigen zu wollen. Denn wenn die Unmöglichkeit derselben nicht deutlich dargethan worden, und die Selbsterkenntniss der Vernunft nicht wahre Wissenschaft wird, worin das Feld ihres richtigen von dem ihres nichtigen und fruchtlosen Gebrauchs, so zu sagen, mit geometrischer Gewissheit unterschieden wird, so werden jene eitlen Bestrebungen niemals völlig abgestellt werden.

§. 36.

Wie ist Natur selbst möglich?

Diese Frage, welche der höchste Punkt ist, den transscendentale Philosophie nur immer berühren mag und zu welchem sie auch, als ihrer Grenze und Vollendung, geführt werden muss, enthält eigentlich zwei Fragen:

Erstlich: wie ist Natur in materieller Bedeutung, nämlich der Anschauung nach, als der Inbegriff der Erscheinungen, wie ist Raum, Zeit und das, was beide erfüllt, der Gegenstand der Empfindung, überhaupt möglich? Die Antwort ist: vermittelst der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, nach welcher sie auf die ihr eigenthümliche Art von Gegenständen, die ihr an sich selbst unbekannt und von jenen Erscheinungen ganz unterschieden sind, gerührt wird. Diese Beantwortung ist, in dem Buche selbst, in der transscendentalen Aesthetik, hier aber in den Prolegomenen durch die Auflösung der ersten Hauptfrage gegeben worden.

Zweitens: wie ist Natur in formeller Bedeutung, als der Inbegriff der Regeln, unter denen alle Erscheinungen stehen müssen, wenn sie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden sollen, möglich? Die Antwort kann nicht anders ausfallen, als: sie ist nur möglich vermittelst der Beschaffenheit unseres Verstandes, nach welcher alle jene Vorstellungen der Sinnlichkeit auf ein Bewusstsein nothwendig bezogen werden, und wodurch allererst die eigenthümliche Art unseres Denkens, nämlich durch Regeln, und vermittelst dieser die Erfahrung, welche von der Einsicht der Objecte an sich selbst ganz zu unterscheiden ist, möglich ist. Diese Beantwortung ist in dem Buche selbst, in der transscenden-

talen Logik, hier aber in den Prolegomenen in dem Verlauf der Auflösung der zweiten Hauptfrage gegeben worden.

Wie aber diese eigenthümliche Eigenschaft unserer Sinnlichkeit selbst, oder die unseres Verstandes und der ihm und allem Denken zum Grunde liegenden nothwendigen Apperception möglich sei, lässt sich nicht weiter auflösen und beantworten, weil wir ihrer zu aller Beantwortung und zu allem Denken der Gegenstände immer wieder nöthig haben.

Es sind viele Gesetze der Natur, die wir nur vermittelst der Erfahrung wissen können, aber die Gesetzmässigkeit in Verknüpfung der Erscheinungen, d. i. die Natur überhaupt können wir durch keine Erfahrung kennen lernen, weil Erfahrung selbst solcher Gesetze bedarf, die ihrer Möglichkeit *a priori* zum Grunde liegen.

Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der ersteren sind selbst die Gesetze der letzteren. Denn wir kennen Natur nicht anders, als den Inbegriff der Erscheinungen d. i. der Vorstellungen in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend anders, als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns, d. i. den Bedingungen der nothwendigen Vereinigung in einem Bewusstsein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen.

Selbst der Hauptsatz, der durch diesen ganzen Abschnitt ausgeführt worden, dass allgemeine Naturgesetze *a priori* erkannt werden können, führt schon von selbst auf den Satz: dass die oberste Gesetzgebung der Natur in uns selbst d. i. in unserem Verstande liegen müsse und dass wir die allgemeinen Gesetze derselben nicht von der Natur vermittelst der Erfahrung, sondern umgekehrt, die Natur ihrer allgemeinen Gesetzmässigkeit nach blos aus den in unserer Sinnlichkeit und dem Verstande liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung suchen müssen; denn wie wäre es sonst möglich, diese Gesetze, da sie nicht etwa Regeln der analytischen Erkenntniss, sondern wahrhafte synthetische Erweiterungen derselben sind, *a priori* zu kennen? Eine solche und zwar nothwendige Uebereinstimmung der Principien möglicher Erfahrung mit den Gesetzen der Möglichkeit der Natur kann nur auszweierlei Ursachen stattfinden: entweder diese Gesetze werden von der Natur vermittelst der Erfahrung entlehnt, oder umgekehrt, die Natur wird von den Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt abgeleitet und ist mit der blosen allgemeinen Gesetzmässigkeit der letzteren völlig einerlei. Das Erstere widerspricht sich selbst, denn die allgemeinen Naturgesetze

können und müssen *a priori* (d. i. unabhängig von aller Erfahrung) erkannt und allem empirischen Gebrauche des Verstandes zum Grunde gelegt werden: also bleibt nur das Zweite übrig.*)

Wir müssen aber empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgesetzen, welche, ohne dass besondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, blos die Bedingungen ihrer nothwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten, unterscheiden, und in Ansehung der letzteren ist Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerlei, und da in dieser die Gesetzmässigkeit auf der nothwendigen Verknüpfung der Erscheinungen in einer Erfahrung, (ohne welche wir ganz und gar keinen Gegenstand der Sinnenwelt erkennen können,) mithin auf den ursprünglichen Gesetzen des Verstandes beruht, so klingt es zwar Anfangs befremdlich, ist aber nichts desto weniger gewiss, wenn ich in Ansehung der letzteren sage: der Verstand schöpft seine Gesetze (*a priori*) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.

§. 37.

Wir wollen diesen dem Anscheine nach gewagten Satz durch ein Beispiel erläutern, welches zeigen soll, dass Gesetze, die wir an Gegenständen der sinnlichen Anschauung entdecken, vornehmlich wenn sie als nothwendig erkannt worden, von uns selbst schon für solche gehalten werden, die der Verstand hinein gelegt, ob sie gleich den Naturgsetzen, die wir der Erfahrung zuschreiben, sonst in allen Stücken ähnlich sind.

§. 38.

Wenn man die Eigenschaften des Zirkels betrachtet, dadurch diese Figur so manche willkührliche Bestimmungen des Raums in ihr sofort in einer allgemeinen Regel vereinigt, so kann man nicht umhin, diesem geometrischen Dinge eine Natur beizulegen. So theilen sich nämlich zwei Linien, die sich einander und zugleich den Zirkel schneiden, nach

*) Crusius allein wusste einen Mittelweg: dass nämlich ein Geist, der nicht irren noch betrügen kann, uns diese Naturgesetze ursprünglich eingepflanzt habe. Allein da sich doch oft auch trügliche Grundsätze einmischen, wovon das System dieses Mannes selbst nicht wenig Beispiele gibt, so sieht es bei dem Mangel sicherer Kriterien, den ächten Ursprung von dem unächten zu unterscheiden, mit dem Gebrauche eines solchen Grundsatzes sehr misslich aus, indem man niemals sicher wissen kann, was der Geist der Wahrheit oder der Vater der Lügen uns eingeflösst haben möge.

welchem Ohngefähr sie auch gezogen werden, doch jederzeit so regelmässig, dass das Rectangel aus den Stücken einer jeden Linie dem der anderen gleich ist. Nun frage ich: „liegt dieses Gesetz im Zirkel, oder liegt es im Verstande," d. i. enthält diese Figur, unabhängig vom Verstande, den Grund dieses Gesetzes in sich, oder legt der Verstand, indem er nach seinen Begriffen (nämlich der Gleichheit der Halbmesser) die Figur selbst construirt hat, zugleich das Gesetz der einander in geometrischer Proportion schneidenden Sehnen in dieselbe hinein? Man wird bald gewahr, wenn man den Beweisen dieses Gesetzes nachgeht, dass es allein von der Bedingung, die der Verstand der Construction dieser Figur zum Grunde legte, nämlich der Gleichheit der Halbmesser könne abgeleitet werden. Erweitern wir diesen Begriff nun, die Einheit mannigfaltiger Eigenschaften geometrischer Figuren unter gemeinschaftlichen Gesetzen noch weiter zu verfolgen, und betrachten den Zirkel als einen Kegelschnitt, der also mit anderen Kegelschnitten unter ebendenselben Grundbedingungen der Construction steht, so finden wir, dass alle Sehnen, die sich innerhalb der letzteren, der Ellipse, der Parabel und Hyperbel schneiden, es jederzeit so thun, dass die Rectangel aus ihren Theilen zwar nicht gleich sind, aber doch immer in gleichen Verhältnissen gegen einander stehen. Gehen wir von da noch weiter, nämlich zu den Grundlehren der physischen Astronomie, so zeigt sich ein über die ganze materielle Natur verbreitetes physisches Gesetz der wechselseitigen Attraction, deren Regel ist, dass sie umgekehrt mit dem Quadrat der Entfernungen von jedem anziehenden Punkt ebenso abnehmen, wie die Kugelflächen, in die sich diese Kraft verbreitet, zunehmen, welches als nothwendig in der Natur der Dinge selbst zu liegen scheint, und daher auch als *a priori* erkennbar vorgetragen zu werden pflegt. So einfach nun auch die Quellen dieses Gesetzes sind, indem sie blos auf dem Verhältnisse der Kugelfläche von verschiedenen Halbmessern beruhen, so ist doch die Folge davon so vortrefflich in Ansehung der Mannigfaltigkeit ihrer Zusammenstimmung und Regelmässigkeit derselben, dass nicht allein alle mögliche Bahnen der Himmelskörper in Kegelschnitten, sondern auch ein solches Verhältniss derselben unter einander erfolgt, dass kein ander Gesetz der Attraction, als das des umgekehrten Quadratverhältnisses der Entfernungen zu einem Weltsystem als schicklich erdacht werden kann.

Hier ist also Natur, die auf Gesetzen beruht, welche der Verstand *a priori* erkennt, und zwar vornehmlich aus allgemeinen Principien der der Bestimmung des Raums. Nun frage ich: liegen diese Naturgesetze

im Raume, und lernt sie der Verstand, indem er den reichhaltigen Sinn, der in jenem liegt, blos zu erforschen sucht, oder liegen sie im Verstande und in der Art, wie dieser den Raum nach den Bedingungen der synthetischen Einheit, darauf seine Begriffe insgesammt auslaufen, bestimmt? Der Raum ist etwas so Gleichförmiges und in Ansehung aller besonderen Eigenschaften so Unbestimmtes, dass man in ihm gewiss keinen Schatz von Naturgesetzen suchen wird. Dagegen ist das, was den Raum zur Zirkelgestalt, der Figur des Kegels und der Kugel bestimmt, der Verstand, sofern er den Grund der Einheit der Construction derselben enthält. Die blose allgemeine Form der Anschauung, die Raum heisst, ist also wohl das Subtratum aller auf besondere Objecte bestimmbaren Anschauungen, und in jenem liegt freilich die Bedingung der Möglichkeit und Mannigfaltigkeit der letzteren; aber die Einheit der Objecte wird doch lediglich durch den Verstand bestimmt, und zwar nach Bedingungen, die in seiner eigenen Natur liegen, und so ist der Verstand der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur, indem er alle Erscheinungen unter seine eigenen Gesetze fasst, und dadurch allererst Erfahrung (ihrer Form nach) *a priori* zu Stande bringt, vermöge deren alles, was nur durch Erfahrung erkannt werden soll, seinen Gesetzen nothwendig unterworfen wird. Denn wir haben es nicht mit der Natur der Dinge an sich selbst zu thun, die ist sowohl von Bedingungen unserer Sinnlichkeit, als des Verstandes unabhängig, sondern mit der Natur, als einem Gegenstande möglicher Erfahrung, und da macht es der Verstand, indem er diese möglich macht, zugleich, dass Sinnenwelt entweder gar kein Gegenstand der Erfahrung oder eine Natur ist.

§. 39.

Anhang zur reinen Naturwissenschaft.

Von dem System der Kategorien.

Es kann einem Philosophen nichts erwünschter sein, als wenn er das Mannigfaltige der Begriffe oder Grundsätze, die sich ihm vorher durch den Gebrauch, den er von ihnen *in concreto* gemacht hatte, zerstreut dargestellt hatten, aus einem Princip *a priori* ableiten und alles auf solche Weise in eine Erkenntniss vereinigen kann. Vorher glaubte er nur, dass, was ihm nach einer gewissen Abstraction übrig blieb und, durch Vergleichung unter einander, eine besondere Art von Erkenntnissen auszumachen schien, vollständig gesammelt sei, aber es war nur ein Aggregat; jetzt

weiss er, dass gerade nur so viel, nicht mehr, nicht weniger, die Erkenntnissart ausmachen könne, und sah die Nothwendigkeit seiner Eintheilung ein, welches ein Begreifen ist, und nun hat er allererst ein System.

Aus dem gemeinen Erkenntnisse die Begriffe heraussuchen, welche gar keine besondere Erfahrung zum Grunde liegen haben und gleichwohl in aller Erfahrungserkenntniss vorkommen, von der sie gleichsam die blose Form der Verknüpfung ausmachen, setzte kein grösseres Nachdenken oder mehr Einsicht voraus, als aus einer Sprache Regeln des wirklichen Gebrauchs der Wörter überhaupt heraussuchen und so Elemente zu einer Grammatik zusammentragen, (in der That sind beide Untersuchungen einander auch sehr nahe verwandt,) ohne doch eben Grund angeben zu können, warum eine jede Sprache gerade diese und keine andere formale Beschaffenheit habe, noch weniger aber, dass gerade so viel, nicht mehr noch weniger, solcher formalen Bestimmungen derselben überhaupt angetroffen werden können

Aristoteles hatte zehn solcher reinen Elementarbegriffe unter dem Namen der Kategorien* zusammengetragen. Diesen, welche auch Prädicamente genannt wurden, sah er sich hernach genöthigt, noch fünf Postprädicamente beizufügen**, die doch zum Theil schon in jenen liegen, (als *prius, simul, motus*;) allein diese Rhapsodie konnte mehr für einen Wink für den künftigen Nachforscher, als für eine regelmässig ausgeführte Idee gelten und Beifall verdienen; daher sie auch bei mehrerer Aufklärung der Philosophie als ganz unnütz verworfen worden.

Bei einer Untersuchung der reinen, (nichts Empirisches enthaltenden) Elemente der menschlichen Erkenntniss gelang es mir allererst nach langem Nachdenken, die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von denen des Verstandes mit Zuverlässigkeit zu unterscheiden und abzusondern. Dadurch wurden nun aus jenem Register die 7te, 8te, 9te Kategorien ausgeschlossen. Die übrigen konnten mir zu nichts nutzen, weil kein Princip vorhanden war, nach welchem der Verstand völlig ausgemessen und alle Functionen desselben, daraus seine reinen Begriffe entspringen, vollzählig und mit Präcision bestimmt werden könnten.

Um aber ein solches Princip auszufinden, sah ich mich nach einer Verstandeshandlung um, die alle übrigen enthält und sich nur durch ver-

* 1. *Substantia.* 2. *Qualitas.* 3. *Quantitas.* 4. *Relatio.* 5. *Actio.* 6. *Passio.* 7. *Quando.* 8. *Ubi.* 9. *Situs.* 10. *Habitus.*

** *Oppositum, Prius, Simul, Motus, Habere.*

schiedene Modificationen oder Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen, und da fand ich, diese Verstandeshandlung bestehe im Urtheilen. Hier lag nun schon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor mir, dadurch ich in den Stand gesetzt wurde, eine vollständige Tafel reiner Verstandesfunctionen, die aber in Ansehung alles Objects unbestimmt waren, darzustellen. Ich bezog endlich diese Functionen zu urtheilen auf Objecte überhaupt, oder vielmehr auf die Bedingung, Urtheile als objectiv-gültig zu bestimmen, und es entsprangen reine Verstandesbegriffe, bei denen ich ausser Zweifel sein konnte, dass gerade nur diese, und ihrer nur so viel, nicht mehr noch weniger, unser ganzes Erkenntniss der Dinge aus blosem Verstande ausmachen können. Ich nannte sie, wie billig nach ihrem alten Namen Kategorien, wobei ich mir vorbehielt, alle von diesen abzuleitende Begriffe, es sei durch Verknüpfung unter einander, oder mit der reinen Form der Erscheinung (Raum und Zeit), oder mit ihrer Materie, sofern sie noch nicht empirisch bestimmt ist (Gegenstand der Empfindung überhaupt), unter der Benennung der Prädicabilien vollständig hinzuzufügen, sobald ein System der transscendentalen Philosophie, zu deren Behuf ich es jetzt nur mit der Kritik der Vernunft selbst zu thun hatte, zu Stande kommen sollte.

Das Wesentliche aber in diesem System der Kategorien, dadurch es sich von jener alten Rhapsodie, die ohne alles Princip fortging, unterscheidet, und warum es auch allein zur Philosophie gezählt zu werden verdient, besteht darin, dass vermittelst derselben die wahre Bedeutung der reinen Verstandesbegriffe und die Bedingung ihres Gebrauchs genau bestimmt werden konnte. Denn da zeigte sich, dass sie für sich selbst nichts, als logische Functionen sind, als solche aber nicht den mindesten Begriff von einem Objecte an sich selbst ausmachen, sondern es bedürfen, dass sinnliche Anschauung zum Grunde liege, und alsdann nur dazu dienen, empirische Urtheile, die sonst in Ansehung aller Functionen zu urtheilen unbestimmt und gleichgültig sind, in Ansehung derselben zu bestimmen, ihnen dadurch Allgemeingültigkeit zu verschaffen und vermittelst ihrer Erfahrungsurtheile überhaupt möglich zu machen.

Von einer solchen Einsicht in die Natur der Kategorien, die sie zugleich auf den blosen Erfahrungsgebrauch einschränkte, liess sich weder ihr erster Urheber, noch irgend Einer nach ihm etwas einfallen; aber ohne diese Einsicht, (die ganz genau von der Ableitung oder Deduction derselben abhängt,) sind sie gänzlich unnütz und ein elendes Namen-

register, ohne Erklärung und Regel ihres Gebrauchs. Wäre dergleichen jemals den Alten in den Sinn gekommen, ohne Zweifel das ganze Studium der reinen Vernunfterkenntniss, welches unter dem Namen Metaphysik viele Jahrhunderte hindurch so manchen guten Kopf verdorben hat, wäre in ganz anderer Gestalt zu uns gekommen und hätte den Verstand der Menschen aufgeklärt, anstatt ihn, wie wirklich geschehen ist, in düsteren und vergeblichen Grübeleien zu erschöpfen und für wahre Wissenschaft unbrauchbar zu machen.

Dieses System der Kategorien macht nun alle Behandlung eines jeden Gegenstandes der reinen Vernunft selbst wiederum systematisch, und gibt eine ungezweifelte Anweisung oder Leitfaden ab, wie und durch welche Punkte der Untersuchung jede metaphysische Betrachtung, wenn sie vollständig werden soll, müsse geführt werden; denn es erschöpft alle Momente des Verstandes, unter welche jeder andere Begriff gebracht werden muss. So ist auch die Tafel der Grundsätze entstanden, von deren Vollständigkeit man nur durch das System der Kategorien gewiss sein kann, und selbst in der Eintheilung der Begriffe, welche über den physiologischen Verstandesgebrauch hinausgehen sollen, (Kritik S. 344, imgleichen S. 415,)[1] ist es immer derselbe Leitfaden, der, weil er immer durch dieselben festen, im menschlichen Verstande *a priori* bestimmten Punkte geführt werden muss, jederzeit einen geschlossenen Kreis bildet, der keinen Zweifel übrig lässt, dass der Gegenstand eines reinen Verstandes- oder Vernunftbegriffs, sofern er philosophisch und nach Grundsätzen *a priori* erwogen werden soll, auf solche Weise vollständig erkannt werden könne. Ich habe sogar nicht unterlassen, können, von dieser Leitung in Ansehung einer der abstractesten ontologischen Eintheilungen, nämlich der mannigfaltigen Unterscheidung der Begriffe von Etwas und Nichts Gebrauch zu machen, und darnach eine regelmässige und nothwendige Tafel (Kritik S. 292)[2] zu Stande zu bringen*.

[1] Die beiden Tafeln in dem Hauptstück „von den Paralogismen der reinen Vernunft“ und in dem ersten Abschnitt der Antinomie der reinen Vernunft: „System der kosmologischen Ideen.“

[2] Am Schlusse des Abschnittes „von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe“.

* Ueber eine vorgelegte Tafel der Kategorien lassen sich allerlei artige Anmerkungen machen, als: 1) dass die dritte aus der ersten und zweiten in einen Begriff verbunden entspringe, 2) dass in denen von der Grösse und Qualität blos ein Fortschritt von der Einheit zur Allheit, oder von dem Etwas zum Nichts, (zu diesem Behuf müssen die Kategorien der Qualität so stehen: Realität, Einschränkung, völlige Negation,)

Eben dieses System zeigt seinen nicht genug anzupreisenden Gebrauch, so wie jedes auf ein allgemeines Princip gegründetes wahres System, auch darin, dass es alle fremdartigen Begriffe, die sich sonst zwischen jene reinen Verstandesbegriffe einschleichen möchten, ausstösst und jedem Erkenntniss seine Stelle bestimmt. Diejenigen Begriffe, welche ich unter dem Namen der Reflexionsbegriffe gleichfalls nach dem Leitfaden der Kategorien in eine Tafel gebracht hatte, mengen sich in der Ontologie, ohne Vergünstigung und rechtmässige Ansprüche, unter die reinen Verstandesbegriffe, obgleich diese Begriffe der Verknüpfung, und dadurch des Objects selbst, jene aber nur der blosen Vergleichung schon gegebener Begriffe sind, und daher eine ganz andere Natur und Gebrauch haben; durch meine gesetzmässige Eintheilung (Kritik S. 260)[1] werden sie aus diesem Gemenge geschieden. Noch viel heller aber leuchtet der Nutzen jener abgesonderten Tafel der Kategorien in die Augen, wenn wir, wie es gleich jetzt geschehen wird, die Tafel transscendentaler Vernunftbegriffe, die von ganz anderer Natur und Ursprung sind, als jene Verstandesbegriffe, (daher auch eine andere Form haben muss,) von jenen trennen, welche so nothwendige Absonderung doch niemals in irgend einem System der Metaphysik geschehen ist, jene Vernunftideen mit Verstandesbegriffen, als gehörten sie wie Geschwister zu einer Familie, ohne Unterschied durch einander laufen, welche Vermengung in Ermangelung eines besonderen Systems der Kategorien auch niemals vermieden werden konnte.

fortgehe, ohne *Correlata* oder *Opposita*, dagegen die der Relation und Modalität diese letzteren bei sich führen, 3) dass, so wie im Logischen kategorische Urtheile allen anderen zum Grunde liegen, so die Kategorie der Substanz allen Begriffen von wirklichen Dingen, 4) dass, so wie die Modalität im Urtheile kein besonderes Prädicat ist, so auch die Modalbegriffe keine Bestimmung zu Dingen hinzuthun u. s. w.; dergleichen Betrachtungen alle ihren grossen Nutzen haben. Zählt man überdem alle Prädicabilien auf, die man ziemlich vollständig aus jeder guten Ontologie (z. E. BAUMGARTEN's) ziehen kann, und ordnet sie klassenweise unter die Kategorien, wobei man nicht versäumen muss, eine so vollständige Zergliederung aller dieser Begriffe, als möglich, hinzuzufügen, so wird ein blos analytischer Theil der Metaphysik entspringen, der noch gar keinen synthetischen Satz enthält und vor dem zweiten (dem synthetischen) vorhergehen könnte, und durch seine Bestimmtheit und Vollständigkeit nicht allein Nutzen, sondern vermöge des Systematischen in ihm noch überdem eine gewisse Schönheit enthalten würde.

[1] Am Anfang des Abschnittes „von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe“.

Der transsscendentalen Hauptfrage
dritter Theil.

Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?

§. 40.

Reine Mathematik und reine Naturwissenschaft hätten zum Behuf ihrer eigenen Sicherheit und Gewissheit keiner dergleichen Deduction bedurft, als wir bisher von beiden zu Stande gebracht haben; denn die erstere stützt sich auf ihre eigene Evidenz; die zweite aber, obgleich aus reinen Quellen des Verstandes entsprungen, dennoch auf Erfahrung und deren durchgängige Bestätigung, welcher letzteren Zeugniss sie darum nicht gänzlich ausschlagen und entbehren kann, weil sie mit aller ihrer Gewissheit dennoch, als Philosophie es der Mathematik niemals gleich thun kann. Beide Wissenschaften hatten also die gedachte Untersuchung nicht für sich, sondern für eine andere Wissenschaft, nämlich Metaphysik nöthig.

Metaphysik hat es, ausser mit Naturbegriffen, die in der Erfahrung jederzeit ihre Anwendung finden, noch mit reinen Vernunftbegriffen zu thun, die niemals in irgend einer nur immer möglichen Erfahrung gegeben werden, mithin mit Begriffen, deren objective Realität, (dass sie nicht blose Hirngespinnste sind,) und mit Behauptungen, deren Wahrheit oder Falschheit durch keine Erfahrung bestätigt oder aufgedeckt werden kann, und dieser Theil der Metaphysik ist überdem gerade derjenige, welcher den wesentlichen Zweck derselben, wozu alles Andere nur Mittel ist, ausmacht, und so bedarf diese Wissenschaft einer solchen Deduction um ihrer selbst willen. Die uns jetzt vorgelegte dritte Frage betrifft also gleichsam den Kern und das Eigenthümliche der Metaphysik, nämlich die Beschäftigung der Vernunft blos mit sich selbst und, indem sie über ihre

eigenen Begriffe brütet, die unmittelbar daraus vermeintlich entspringende Bekanntschaft mit Objecten, ohne dazu der Vermittelung der Erfahrung nöthig zu haben, noch überhaupt durch dieselbe dazu gelangen zu können.*

Ohne Auflösung dieser Frage thut sich Vernunft niemals selbst genug. Der Erfahrungsgebrauch, auf welchen die Vernunft den reinen Verstand einschränkt, erfüllt nicht ihre eigene ganze Bestimmung. Jede einzelne Erfahrung ist nur ein Theil von der ganzen Sphäre ihres Gebietes, das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung ist aber selbst keine Erfahrung und dennoch ein nothwendiges Problem für die Vernunft, zu dessen bloser Vorstellung sie ganz anderer Begriffe nöthig hat, als jener reinen Verstandesbegriffe, deren Gebrauch nur immanent ist, d. i. auf Erfahrung geht, so weit sie gegeben werden kann, indessen dass Vernunftbegriffe auf die Vollständigkeit d. i. die collective Einheit der ganzen möglichen Erfahrung und dadurch über jede gegebene Erfahrung hinausgehen, und transscendent werden.

So wie also der Verstand der Kategorien zur Erfahrung bedurfte, so enthält die Vernunft in sich den Grund zu Ideen, worunter ich nothwendige Begriffe verstehe, deren Gegenstand gleichwohl in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Die letzteren sind ebensowohl in der Natur der Vernunft, als die ersteren in der Natur des Verstandes gelegen, und wenn jene einen Schein bei sich führen, der leicht verleiten kann, so ist dieser Schein unvermeidlich, obzwar, „dass er nicht verführe," gar wohl verhütet werden kann.

Da aller Schein darin besteht, dass der subjective Grund des Urtheils für objectiv gehalten wird, so wird ein Selbsterkenntniss der reinen Vernunft in ihrem transscendenten (überschwenglichen) Gebrauch das einzige Verwahrungsmittel gegen die Verirrungen sein, in welche die Vernunft geräth, wenn sie ihre Bestimmung missdeutet, und dasjenige transscendenter Weise aufs Object selbst bezieht, was nur ihr eigenes Subject und die Leitung desselben in allem immanenten Gebrauche angeht.

* Wenn man sagen kann, dass eine Wissenschaft wenigstens in der Idee aller Menschen wirklich sei, sobald es ausgemacht ist, dass die Aufgaben, die darauf führen, durch die Natur der menschlichen Vernunft Jedermann vorgelegt und daher auch jederzeit darüber viele, obgleich fehlerhafte Versuche unvermeidlich sind, so wird man auch sagen müssen: Metaphysik sei subjective (und zwar nothwendiger Weise) wirklich, und da fragen wir also mit Recht, wie sie (objective) möglich sei?

§. 41.

Die Unterschiede der Ideen, d. i. der reinen Vernunftbegriffe, von den Kategorien oder reinen Verstandesbegriffen, als Erkenntnissen von ganz verschiedener Art, Ursprung und Gebrauch, ist ein so wichtiges Stück zur Grundlegung einer Wissenschaft, welche das System aller dieser Erkenntnisse *a priori* enthalten soll, dass ohne eine solche Absonderung Metaphysik schlechterdings unmöglich oder höchstens ein regelloser stümperhafter Versuch ist, ohne Kenntniss der Materialien, womit man sich beschäftigt, und ihrer Tauglichkeit, zu dieser oder jener Absicht ein Kartengebäude zusammenzuflicken. Wenn Kritik der reinen Vernunft auch nur das allein geleistet hätte, diesen Unterschied zuerst vor Augen zu legen, so hätte sie dadurch schon mehr zur Aufklärung unseres Begriffs und der Leitung der Nachforschung im Felde der Metaphysik beigetragen, als alle fruchtlosen Bemühungen, den transscendenten Aufgaben der reinen Vernunft ein Gnüge zu thun, die man von jeher unternommen hat, ohne jemals zu wähnen, dass man sich in einem ganz anderen Felde befände, als dem des Verstandes, und daher Verstandes- und Vernunftbegriffe, gleich als ob sie von einerlei Art wären, in einem Striche hernannte.

§. 42.

Alle reinen Verstandeserkenntnisse haben das an sich, dass sich ihre Begriffe in der Erfahrung geben und ihre Grundsätze durch Erfahrung bestätigen lassen; dagegen die transscendenten Vernunfterkenntnisse sich, weder was ihre Ideen betrifft, in der Erfahrung geben, noch ihre Sätze jemals durch Erfahrung bestätigen noch widerlegen lassen; daher der dabei vielleicht einschleichende Irrthum durch nichts Anderes, als reine Vernunft selbst, aufgedeckt werden kann, welches aber sehr schwer ist, weil eben diese Vernunft vermittelst ihrer Ideen natürlicher Weise dialektisch wird, und dieser unvermeidliche Schein durch keine objectiven und dogmatischen Untersuchungen der Sachen, sondern blos durch subjective der Vernunft selbst, als einem Quell der Ideen, in Schranken gehalten werden kann.

§. 43.

Es ist jederzeit in der Kritik mein grösstes Augenmerk gewesen, wie ich nicht allein die Erkenntnissarten sorgfältig unterscheiden, sondern auch alle zu jeder derselben gehörige Begriffe aus ihrem gemeinschaft-

lichen Quell ableiten könnte, damit ich nicht allein dadurch, dass ich unterrichtet wäre, woher sie abstammen, ihren Gebrauch mit Sicherheit bestimmen könnte, sondern auch den noch nie vermutheten, aber unschätzbaren Vortheil hätte, die Vollständigkeit in der Aufzählung, Classificirung und Specificirung der Begriffe *a priori*, mithin nach Principien zu erkennen. Ohne dieses ist in der Metaphysik alles lauter Rhapsodie, wo man niemals weiss, ob dessen, was man besitzt, genug ist, oder ob, und wo noch etwas fehlen möge. Freilich kann man diesen Vortheil auch nur in der reinen Philosophie haben, von dieser aber macht derselbe auch das Wesen aus.

Da ich den Ursprung der Kategorien in den vier logischen Functionen aller Urtheile des Verstandes gefunden hatte, so war es ganz natürlich, den Ursprung der Ideen in den drei Functionen der Vernunftschlüsse zu suchen; denn wenn einmal solche reine Vernunftbegriffe (transscendentale Ideen) gegeben sind, so könnten sie, wenn man sie nicht etwa für angeboren halten will, wohl nirgends anders, als in derselben Vernunfthandlung angetroffen werden, welche, sofern sie blos die Form betrifft, das Logische der Vernunftschlüsse, sofern sie aber die Verstandesurtheile in Ansehung einer oder der anderen Form *a priori* als bestimmt vorstellt transscendentale Begriffe der reinen Vernunft ausmacht.

Der formale Unterschied der Vernunftschlüsse macht die Eintheilung derselben in kategorische, hypothetische und disjunctive nothwendig. Die darauf gegründeten Vernunftbegriffe enthalten also erstlich die Idee des vollständigen Subjects (Substantiale), zweitens die Idee der vollständigen Reihe der Bedingungen, drittens die Bestimmung aller Begriffe in der Idee eines vollständigen Inbegriffs des Möglichen.* Die erste Idee war psychologisch, die zweite kosmologisch, die dritte theologisch, und da alle drei zu einer Dialektik Anlass geben, doch jede auf ihre eigene Art, so gründete sich darauf die Eintheilung der ganzen Dialektik der reinen

* Im disjunctiven Urtheile betrachten wir alle Möglichkeit, respectiv auf einen gewissen Begriff, als eingetheilt. Das ontologische Princip der durchgängigen Bestimmung eines Dinges überhaupt, (von allen möglichen entgegengesetzten Prädicaten kommt jedem Dinge eines zu,) welches zugleich das Princip aller disjunctiven Urtheile ist, legt den Inbegriff aller Möglichkeit zum Grunde, in welchem die Möglichkeit jedes Dinges überhaupt als bestimmte angesehen wird. Dieses dient zu einer kleinen Erläuterung des obigen Satzes: dass die Vernunfthandlung in disjunctiven Vernunftschlüssen der Form nach mit derjenigen einerlei sei, wodurch sie die Idee eines Inbegriffs aller Realität zu Stande bringt, welche das Positive aller einander entgegengesetzten Prädicate in sich enthält.

Vernunft: in den Paralogismus, die Antinomie, und endlich das Ideal derselben; durch welche Ableitung man völlig sicher gestellt wird, dass alle Ansprüche der reinen Vernunft hier ganz vollständig vorgestellt sind, und kein einziger fehlen kann, weil das Vernunftvermögen selbst, als woraus sie allen ihren Ursprung nehmen, dadurch gänzlich ausgemessen wird.

§. 44.

Es ist bei dieser Betrachtung im Allgemeinen noch merkwürdig, dass die Vernunftideen nicht etwa so, wie die Kategorien, uns zum Gebrauche des Verstandes in Ansehung der Erfahrung irgend etwas nutzen, sondern in Ansehung desselben völlig entbehrlich, ja wohl gar den Maximen des Verstandeserkenntnisses der Natur entgegen und hinderlich, gleichwohl aber doch in anderer noch zu bestimmender Absicht nothwendig sind. Ob die Seele eine einfache Substanz sei, oder nicht, das kann uns zur Erklärung der Erscheinungen derselben ganz gleichgültig sein; denn wir können den Begriff eines einfachen Wesens durch keine mögliche Erfahrung sinnlich, mithin *in concreto* verständlich machen, und so ist er in Ansehung aller verhofften Einsicht in die Ursache der Erscheinungen ganz leer, und kann zu keinem Princip der Erklärung dessen, was innere oder äussere Erfahrung an die Hand gibt, dienen. Eben so wenig können uns die kosmologischen Ideen vom Weltanfange, oder der Weltewigkeit *(a parte ante)* dazu nutzen, um irgend eine Begebenheit in der Welt selbst daraus zu erklären. Endlich müssen wir nach einer richtigen Maxime der Naturphilosophie uns aller Erklärung der Natureinrichtung, die aus dem Willen eines höchsten Wesens gezogen worden, enthalten, weil dieses nicht mehr Naturphilosophie ist, sondern ein Geständniss, dass es damit bei uns zu Ende gehe. Es haben also diese Ideen eine ganz andere Bestimmung ihres Gebrauchs, als jene Kategorien, durch die und die darauf gebauten Grundsätze Erfahrung selbst allererst möglich ward. Indessen würde doch unsere mühsame Analytik des Verstandes, wenn unsere Absicht auf nichts Anderes, als blose Naturerkenntniss, so wie sie in der Erfahrung gegeben werden kann, gerichtet wäre, auch ganz überflüssig sein; denn Vernunft verrichtet ihr Geschäft sowohl in der Mathematik, als Naturwissenschaft, auch ohne alle diese subtile Deduction ganz sicher und gut; also vereinigt sich unsere Kritik des Verstandes mit den Ideen der reinen Vernunft zu einer Absicht, welche über den Erfahrungsgebrauch des Verstandes hinausgesetzt ist, von welcher wir doch oben gesagt haben, dass er in diesem Betracht gänzlich unmög-

lich und ohne Gegenstand oder Bedeutung sei. Es muss aber dennoch zwischen dem, was zur Natur der Vernunft und des Verstandes gehört, Einstimmung sein, und jene muss zur Vollkommenheit der letzteren beitragen und kann sie unmöglich verwirren.

Die Auflösung dieser Frage ist folgende: die reine Vernunft hat unter ihren Ideen nicht besondere Gegenstände, die über das Feld der Erfahrung hinauslägen, zur Absicht, sondern fordert nur Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs im Zusammenhange der Erfahrung. Diese Vollständigkeit aber kann nur eine Vollständigkeit der Principien, aber nicht der Anschauungen und Gegenstände sein. Gleichwohl, um sich jene bestimmt vorzustellen, denkt sie sich solche, als die Erkenntniss eines Objects, dessen Erkenntniss in Ansehung jener Regeln vollständig bestimmt ist, welches Object aber nur eine Idee ist, um die Verstandeserkenntniss der Vollständigkeit, die jene Idee bezeichnet, so nahe wie möglich zu bringen.

§. 45.

Vorläufige Bemerkung zur Dialektik der reinen Vernunft.

Wir haben oben §§. 33, 34 gezeigt, dass die Reinigkeit der Kategorien von aller Beimischung sinnlicher Bestimmungen die Vernunft ververleiten könne, ihren Gebrauch gänzlich über alle Erfahrung hinaus auf Dinge an sich selbst auszudehnen, wiewohl, da sie selbst keine Anschauung finden, welche ihnen Bedeutung und Sinn *in concreto* verschaffen könnte sie als blos logische Functionen, zwar ein Ding überhaupt vorstellen, aber für sich allein keinen bestimmten Begriff von irgend einem Dinge geben können. Dergleichen hyperbolische Objecte sind nun die, so man Noumena oder reine Verstandeswesen (besser Gedankenwesen) nennt, als z. B. Substanz, welche aber ohne Beharrlichkeit in der Zeit gedacht wird, oder eine Ursache, die aber nicht in der Zeit wirkte u. s. w., da man ihnen denn Prädicate beilegt, die blos dazu dienen, die Gesetzmässigkeit der Erfahrung möglich zu machen, und gleichwohl alle Bedingungen der Anschauung, unter denen allein Erfahrung möglich ist, von ihnen wegnimmt, wodurch jene Begriffe wiederum alle Bedeutung verlieren.

Es hat aber keine Gefahr, dass der Verstand von selbst, ohne durch fremde Gesetze gedrungen zu sein, über seine Grenzen so ganz muthwillig in das Feld von blosen Gedankenwesen ausschweifen werde. Wenn aber die Vernunft, die mit keinem Erfahrungsgebrauche der Verstandes-

regeln, als der immer noch bedingt ist, völlig befriedigt sein kann, Vollendung dieser Kette von Bedingungen fordert, so wird der Verstand aus seinem Kreise getrieben, um theils Gegenstände der Erfahrung in einer so weit erstreckten Reihe vorzustellen, dergleichen gar keine Erfahrung fassen kann, theils sogar, (um sie zu vollenden,) gänzlich ausserhalb derselben Noumena zu suchen, an welche sie jene Kette knüpfen und dadurch von Erfahrungsbedingungen endlich einmal unabhängig, ihre Haltung gleichwohl vollständig machen könne. Das sind nun die transscendentalen Ideen, welche, sie mögen nun nach dem wahren, aber verborgenen Zwecke der Naturbestimmung unserer Vernunft, nicht auf überschwengliche Begriffe, sondern blos auf unbegrenzte Erweiterung des Erfahrungsgebrauchs angelegt sein, dennoch durch einen unvermeidlichen Schein dem Verstande einen transscendenten Gebrauch ablocken, der, obzwar betrüglich, dennoch durch keinen Vorsatz innerhalb den Grenzen der Erfahrung zu bleiben, sondern nur durch wissenschaftliche Belehrung und mit Mühe in Schranken gebracht werden kann.

§. 46.

I. Psychologische Idee. (Kritik S. 341 u. f.)[1]

Man hat schon längst angemerkt, dass uns an allen Substanzen das eigentliche Subject, nämlich das, was übrig bleibt, nachdem alle Accidenzen (als Prädicate) abgesondert worden, mithin das Substantiale selbst, unbekannt sei, und über diese Schranken unserer Einsicht vielfältig Klagen geführt. Es ist aber hiebei wohl zu merken, dass der menschliche Verstand darüber nicht in Anspruch zu nehmen sei, dass er das Substantiale der Dinge nicht kennt, d. i. für sich allein bestimmen kann, sondern vielmehr darüber, dass er es, als eine blose Idee, gleich einem gegebenen Gegenstande bestimmt zu erkennen verlangt. Die reine Vernunft fordert, dass wir zu jedem Prädicate eines Dinges sein ihm zugehöriges Subject, zu diesem aber, welches nothwendiger Weise wiederum nur Prädicat ist, fernerhin sein Subject und so forthin ins Unendliche, (oder so weit wir reichen,) suchen sollen. Aber hieraus folgt, dass wir nichts, wozu wir gelangen können, für ein letztes Subject halten sollen, und dass das Substantiale selbst niemals von unserem noch so tief eindringenden Verstande, selbst wenn ihm die ganze Natur aufgedeckt wäre,

[1] Das Hauptstück „von den Paralogismen der reinen Vernunft."

gedacht werden könne; weil die specifische Natur unseres Verstandes darin besteht, alles discursiv, d. i. durch Begriffe, mithin auch durch lauter Prädicate zu denken, wozu also das absolute Subject jederzeit fehlen muss. Daher sind alle realen Eigenschaften, dadurch wir Körper erkennen, lauter Accidenzen, sogar die Undurchdringlichkeit, die man sich immer nur als die Wirkung einer Kraft vorstellen muss, dazu uns das Subject fehlt.

Nun scheint es, als ob wir in dem Bewusstsein unserer selbst (dem denkenden Subject) dieses Substantiale haben, und zwar in einer unmittelbaren Anschauung; denn alle Prädicate des inneren Sinnes beziehen sich auf das Ich, als Subject, und dieses kann nicht weiter als Prädicat irgend eines anderen Subjects gedacht werden. Also scheint hier die Vollständigkeit in der Beziehung der gegebenen Begriffe als Prädicate auf ein Subject, nicht blos Idee, sondern der Gegenstand, nämlich das absolute Subject selbst, in der Erfahrung gegeben zu sein. Allein diese Erwartung wird vereitelt. Denn das Ich ist gar kein Begriff*, sondern nur Bezeichnung des Gegenstandes des inneren Sinnes, sofern wir es durch kein Prädicat weiter erkennen, mithin kann es zwar an sich kein Prädicat von einem andern Dinge sein, aber eben so wenig auch ein bestimmter Begriff eines absoluten Subjects, sondern nur, wie in allen andern Fällen, die Beziehung der inneren Erscheinungen auf das unbekannte Subject derselben. Gleichwohl veranlasst diese Idee, (die gar wohl dazu dient, als regulatives Princip alle materialistische Erklärungen der inneren Erscheinungen unserer Seele gänzlich zu vernichten,) durch einen ganz natürlichen Missverstand ein sehr scheinbares Argument, um, aus diesem vermeinten Erkenntniss von dem Substantiale unseres denkenden Wesens, seine Natur, sofern die Kenntniss derselben ganz ausser den Inbegriff der Erfahrung hinaus fällt, zu schliessen.

§. 47.

Dieses denkende Selbst (die Seele) mag nun aber auch als das letzte Subject des Denkens, was selbst nicht weiter als Prädicat eines andern Dinges vorgestellt werden kann, Substanz heissen; so bleibt dieser Begriff

* Wäre die Vorstellung der Apperception, das Ich, ein Begriff, wodurch irgend etwas gedacht würde, so würde es auch als Prädicat von anderen Dingen gebraucht werden können, oder solche Prädicate in sich enthalten. Nun ist es nichts mehr, als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung *(relatione accidentis)* steht.

doch gänzlich leer und ohne alle Folgen, wenn nicht von ihm die Beharrlichkeit, als das, was den Begriff der Substanzen in der Erfahrung fruchtbar macht, bewiesen werden kann.

Die Beharrlichkeit kann aber niemals aus dem Begriffe einer Substanz, als eines Dinges an sich, sondern nur zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Dieses ist bei der ersten Analogie der Erfahrung hinreichend dargethan worden (Kritik S. 182)[1], und will man sich diesem Beweise nicht ergeben, so darf man nur den Versuch selbst anstellen, ob es gelingen werde, aus dem Begriffe eines Subjects, was selbst nicht als Prädicat eines anderen Dinges existirt, zu beweisen, dass sein Dasein durchaus beharrlich sei, und dass es weder an sich selbst, noch durch irgend eine Natursache entstehen oder vergehen könne. Dergleichen synthetische Sätze *a priori* können niemals an sich selbst, sondern jederzeit nur in Beziehung auf Dinge, als Gegenstände einer möglichen Erfahrung, bewiesen werden.

§. 48.

Wenn wir also aus dem Begriffe der Seele als Substanz auf Beharrlichkeit derselben schliessen wollen, so kann dieses von ihr doch nur zum Behuf möglicher Erfahrung, und nicht von ihr, als einem Dinge an sich selbst und über alle mögliche Erfahrung hinaus gelten. Nun ist die subjective Bedingung aller unserer möglichen Erfahrung das Leben; folglich kann nur auf die Beharrlichkeit der Seele im Leben geschlossen werden, denn der Tod des Menschen ist das Ende aller Erfahrung, was die Seele als einen Gegenstand derselben betrifft, wofern nicht das Gegentheil dargethan wird, als wovon eben die Frage ist. Also kann die Beharrlichkeit der Seele nur im Leben des Menschen, (deren Beweis man uns wohl schenken wird,) aber nicht nach dem Tode, (als woran uns eigentlich gelegen ist,) dargethan werden, und zwar aus dem allgemeinen Grunde, weil der Begriff der Substanz, sofern er mit dem Begriff der Beharrlichkeit als nothwendig verbunden angesehen werden soll, dieses nur nach einem Grundsatze möglicher Erfahrung und also auch nur zum Behuf derselben sein kann.*

[1] Der Abschnitt „von den Analogien der Erfahrung".

* Es ist in der That sehr merkwürdig, dass die Metaphysiker jederzeit so sorglos über den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanzen weggeschlüpft sind, ohne jemals einen Beweis davon zu versuchen; ohne Zweifel, weil sie sich, sobald sie es mit dem Begriffe Substanz anfingen, von allen Beweisthümern gänzlich verlassen sahen.

§. 49.

Dass unseren äusseren Wahrnehmungen etwas Wirkliches ausser uns nicht blos correspondire, sondern auch correspondiren müsse, kann gleichfalls niemals als Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wohl aber zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Dieses will so viel sagen: dass etwas auf empirische Art, mithin als Erscheinung im Raume ausser uns sei, kann man gar wohl beweisen; denn mit andern Gegenständen, als denen, die zu einer möglichen Erfahrung gehören, haben wir es nicht zu thun, eben darum, weil sie uns in keiner Erfahrung gegeben werden können, und also für uns nichts sind. Empirisch ausser mir ist das, was im Raume angeschaut wird, und da dieser sammt allen Erscheinungen, die er enthält, zu den Vorstellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgesetzen ebensowohl ihre objective Wahrheit beweiset, als die Verknüpfung der Erscheinungen des inneren Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenstandes des inneren Sinnes), so bin ich mir vermittelst der äusseren Erfahrung ebensowohl der Wirklichkeit der Körper, als äusserer Erscheinungen im Raume, wie vermittelst der inneren Erfahrung des Daseins meiner Seele in der Zeit bewusst, die ich auch nur, als einen Gegenstand des innern Sinnes, durch Erscheinungen, die einen inneren Zustand ausmachen, erkenne, und wovon mir das Wesen an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, unbekannt ist. Der Cartesianische Idealismus unterscheidet also nur äussere Erfahrung vom Traume, und die Gesetzmässigkeit, als ein

Der gemeine Verstand, der gar wohl inne ward, dass ohne diese Voraussetzung keine Vereinigung der Wahrnehmungen in einer Erfahrung möglich sei, ersetzte diesen Mangel durch ein Postulat; denn aus der Erfahrung selbst konnte er diesen Grundsatz nimmermehr ziehen, theils weil sie die Materien (Substanzen) bei allen ihren Veränderungen und Auflösungen nicht so weit verfolgen kann, um den Stoff immer unvermindert anzutreffen, theils weil der Grundsatz Nothwendigkeit enthält, die jederzeit das Zeichen eines Princips *a priori* ist. Nun wandten sie diesen Grundsatz getrost auf den Begriff der Seele als einer Substanz an, und schlossen auf eine nothwendige Fortdauer derselben nach dem Tode des Menschen, (vornehmlich da die Einfachheit dieser Substanz, welche aus der Untheilbarkeit des Bewusstseins gefolgert ward, sie wegen des Unterganges durch Auflösung sicherte.) Hätten sie die ächte Quelle dieses Grundsatzes gefunden, welches aber weit tiefere Untersuchungen erforderte, als sie jemals anzufangen Lust hatten, so würden sie gesehen haben, dass jenes Gesetz der Beharrlichkeit der Substanzen nur zum Behuf der Erfahrung stattfinde und daher nur auf Dinge, sofern sie in der Erfahrung erkannt und mit anderen verbunden werden sollen, niemals aber von ihnen auch unangesehen aller möglichen Erfahrung, mithin auch nicht von der Seele nach dem Tode gelten könne.

Kriterium der Wahrheit der erstern, von der Regellosigkeit und dem falschen Schein der letztern. Er setzt in beiden Raum und Zeit als Bedingungen des Daseins der Gegenstände voraus und fragt nur, ob die Gegenstände äusserer Sinne wirklich im Raume anzutreffen seien, die wir darin im Wachen setzen, so wie der Gegenstand des innern Sinnes, die Seele, wirklich in der Zeit ist, d. i. ob Erfahrung sichere Kriterien der Unterscheidung von Einbildung bei sich führe. Hier lässt sich der Zweifel nun leicht heben, und wir heben ihn auch jederzeit im gemeinen Leben dadurch, dass wir die Verknüpfung der Erscheinungen in beiden nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung untersuchen, und können, wenn die Vorstellung äusserer Dinge damit durchgehends übereinstimmt, nicht zweifeln, dass sie nicht wahrhafte Erfahrung ausmachen sollten. Der materiale Idealismus, da Erscheinungen als Erscheinungen nur nach ihrer Verknüpfung in der Erfahrung betrachtet werden, lässt also sich sehr leicht heben, und es ist eine eben so sichere Erfahrung, dass Körper ausser uns (im Raume) existiren, als dass Ich selbst, nach der Vorstellung des innern Sinnes (in der Zeit) da bin; denn der Begriff: ausser uns, bedeutet nur die Existenz im Raume. Da aber das Ich, in dem Satze: Ich bin, nicht blos den Gegenstand der innern Anschauung (in der Zeit), sondern das Subject des Bewusstseins, so wie Körper nicht blos die äussere Anschauung (im Raume), sondern auch das Ding an sich selbst bedeutet, was dieser Erscheinung zum Grunde liegt; so kann die Frage: ob die Körper (als Erscheinungen des äusseren Sinnes) ausser meinen Gedanken als Körper existiren, ohne alles Bedenken in der Natur verneint werden; aber darin verhält es sich gar nicht anders mit der Frage: ob ich selbst als Erscheinung des inneren Sinnes (Seele nach der empirischen Psychologie) ausser meiner Vorstellungskraft in der Zeit existire, denn diese muss ebensowohl verneint werden. Auf solche Weise ist alles, wenn es auf seine wahre Bedeutung gebracht wird, entschieden und gewiss. Der formale Idealismus, (sonst von mir der transscendentale genannt), hebt wirklich den materiellen oder Cartesianischen auf. Denn wenn der Raum nichts, als eine Form meiner Sinnlichkeit ist, so ist er als Vorstellung in mir eben so wirklich, als ich selbst, und es kommt nur noch auf die empirische Wahrheit der Erscheinungen in demselben an. Ist das aber nicht, sondern der Raum und Erscheinungen in ihm sind etwas ausser uns Existirendes, so können alle Kriterien der Erfahrung ausser unserer Wahrnehmung niemals die Wirklichkeit dieser Gegenstände ausser uns beweisen.

§. 50.

II. Kosmologische Idee. (Kritik S. 405 u. f.)[1]

Dieses Product der reinen Vernunft in ihrem transscendenten Gebrauch ist das merkwürdigste Phänomen derselben, welches auch unter allen am kräftigsten wirkt, die Philosophie aus ihrem dogmatischen Schlummer zu erwecken und sie zu dem schweren Geschäfte der Kritik der Vernunft zu bewegen.

Ich nenne diese Idee deswegen kosmologisch, weil sie ihr Object jederzeit nur in der Sinnenwelt nimmt, auch keine andere, als die, deren Gegenstand ein Object der Sinne ist, braucht, mithin sofern einheimisch und nicht transscendent, folglich bis dahin noch keine Idee ist; dahingegen die Seele sich als eine einfache Substanz denken, schon so viel heisst, als sich einen Gegenstand denken (das Einfache), dergleichen den Sinnen gar nicht vorgestellt werden können. Demungeachtet erweitert doch die kosmologische Idee die Verknüpfung des Bedingten mit seiner Bedingung, (diese mag mathematisch oder dynamisch sein,) so sehr, dass Erfahrung ihr niemals gleichkommen kann, und ist also in Ansehung dieses Punktes immer eine Idee, deren Gegenstand niemals adäquat in irgend einer Erfahrung gegeben werden kann.

§. 51.

Zuerst zeigt sich hier der Nutzen eines Systems der Kategorien so deutlich und unverkennbar, dass, wenn es auch nicht mehrere Beweisthümer desselben gäbe, dieser allein ihre Unentbehrlichkeit im System der reinen Vernunft hinreichend darthun würde. Es sind solcher transscendenten Ideen nicht mehr, als vier, so viel als Klassen der Kategorien; in jeder derselben aber gehen sie nur auf die absolute Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Diesen kosmologischen Ideen gemäss gibt es auch nur viererlei dialektische Behauptungen der reinen Vernunft, die, da sie dialektisch sind, dadurch selbst beweisen, dass einer jeden nach eben so scheinbaren Grundsätzen der reinen Vernunft ein ihm widersprechender entgegensteht, welchen Widerstreit keine metaphysische Kunst der subtilsten Distinction verhüten kann, sondern die den Philosophen nöthigt, zu den ersten Quellen der reinen Vernunft selbst zurück zu gehen. Diese nicht etwa beliebig

[1] Das Hauptstück: „Die Antinomie der reinen Vernunft".

erdachte, sondern in der Natur der menschlichen Vernunft gegründete, mithin unvermeidliche und niemals ein Ende nehmende Antinomie enthält nun folgende vier Sätze sammt ihren Gegensätzen.

1.

Satz:

Die Welt hat der Zeit und dem Raume nach einen Anfang (Grenze).

Gegensatz:

Die Welt ist der Zeit und dem Raume nach unendlich.

2.

Satz:

Alles in der Welt besteht aus dem Einfachen.

Gegensatz:

Es ist nichts Einfaches, sondern alles ist zusammengesetzt.

3.

Satz:

Es gibt in der Welt Ursachen durch Freiheit.

Gegensatz:

Es ist keine Freiheit, sondern alles ist Natur.

4.

Satz:

In der Reihe der Weltursachen ist irgend ein nothwendig Wesen.

Gegensatz:

Es ist in ihr nichts nothwendig, sondern in dieser Reihe ist alles zufällig.

§. 52.

Hier ist nun das seltsamste Phänomen der menschlichen Vernunft, wovon sonst kein Beispiel in irgend einem anderen Gebrauch derselben gezeigt werden kann. Wenn wir, wie es gewöhnlich geschieht, uns die Erscheinungen der Sinnenwelt als Dinge an sich selbst denken, wenn wir die Grundsätze ihrer Verbindung als allgemein von Dingen an sich selbst und nicht blos von der Erfahrung geltende Grundsätze annehmen, wie denn dieses eben so gewöhnlich, ja ohne unsere Kritik unvermeidlich ist; so thut sich ein nicht vermutheter Widerstreit hervor, der niemals auf dem gewöhnlichen dogmatischen Wege beigelegt werden kann, weil sowohl Satz, als Gegensatz durch gleich einleuchtende klare und unwiderstehliche Beweise dargethan werden können, — denn für die Richtigkeit aller dieser Beweise verbürge ich mich, — und die Vernunft sich also

mit sich selbst entzweit sieht, ein Zustand, über den der Skeptiker frohlockt, der kritische Philosoph aber in Nachdenken und Unruhe versetzt werden muss.

§. 52. b.

Man kann in der Metaphysik auf mancherlei Weise herumpfuschen, ohne eben zu besorgen, dass man auf Unwahrheit werde betreten werden. Denn wenn man sich nur nicht selbst widerspricht, welches in synthetischen, obgleich gänzlich erdichteten Sätzen gar wohl möglich ist, so können wir in allen solchen Fällen, wo die Begriffe, die wir verknüpfen, blose Ideen sind, die gar nicht (ihrem ganzen Inhalte nach) in der Errahrung gegeben werden können, niemals durch Erfahrung widerlegt werden. Denn wie wollten wir es durch Erfahrung ausmachen: ob die Welt von Ewigkeit her sei, oder einen Anfang habe? ob Materie ins Unendliche theilbar sei, oder aus einfachen Theilen bestehe? Dergleichen Begriffe lassen sich in keiner, auch der grösstmöglichsten Erfahrung geben, mithin die Unrichtigkeit des behauptenden oder verneinenden Satzes durch diesen Probierstein nicht entdecken.

Der einzige mögliche Fall, da die Vernunft ihre geheime Dialektik, die sie fälschlich für Dogmatik ausgibt, wider ihren Willen offenbarte, wäre der, wenn sie auf einen allgemein zugestandenen Grundsatz eine Behauptung gründete, und aus einem anderen, eben so beglaubigten, mit der grössten Richtigkeit der Schlussart gerade das Gegentheil folgerte. Dieser Fall ist hier nun wirklich, und zwar in Ansehung vier natürlicher Vernunftideen, woraus vier Behauptungen einerseits, und ebensoviel Gegenbehauptungen andererseits, jede mit richtiger Consequenz aus allgemein zugestandenen Grundsätzen, entspringen und dadurch den dialektischen Schein der reinen Vernunft im Gebrauch dieser Grundsätze offenbaren, der sonst auf ewig verborgen sein müsste.

Hier ist also ein entscheidender Versuch, der uns nothwendig eine Unrichtigkeit entdecken muss, die in den Voraussetzungen der Vernunft verborgen liegt.* Von zwei einander widersprechenden Sätzen können

* Ich wünsche daher, dass der kritische Leser sich mit dieser Antinomie hauptsächlich beschäftige, weil die Natur selbst sie aufgestellt zu haben scheint, um die Vernunft in ihren dreisten Anmassungen stutzig zu machen und zur Selbstprüfung zu nöthigen. Jeden Beweis, den ich für die Thesis sowohl, als Antithesis gegeben habe, mache ich mich anheischig zu verantworten und dadurch die Gewissheit der unvermeidlichen Antinomie der Vernunft darzuthun. Wenn der Leser nun durch diese

nicht alle beide falsch sein, ausser wenn der Begriff selbst widersprechend ist, der beiden zum Grunde liegt; z. B. die zwei Sätze: ein viereckigter Zirkel ist rund, und ein viereckigter Zirkel ist nicht rund, sind beide falsch. Denn was den ersten betrifft, so ist es falsch, dass der genannte Zirkel rund sei, weil er viereckigt ist; es ist aber auch falsch, dass er nicht rund d. i. eckigt sei, weil er ein Zirkel ist. Denn darin besteht eben das logische Merkmal der Unmöglichkeit eines Begriffs, dass unter desselben Voraussetzung zwei widersprechende Sätze zugleich falsch sein würden, mithin, weil kein Drittes zwischen ihnen gedacht werden kann, durch jenen Begriff gar nichts gedacht wird.

§. 52. c.

Nun liegt den zwei ersteren Antinomien, die ich mathematische nenne, weil sie sich mit der Hinzusetzung oder Theilung des Gleichartigen beschäftigen, ein solcher widersprechender Begriff zum Grunde; und daraus erkläre ich, wie es zugehe, dass Thesis sowohl, als Antithesis bei beiden falsch sind.

Wenn ich von Gegenständen in Zeit und Raum rede, so rede ich nicht von Dingen an sich selbst, darum, weil ich von diesen nichts weiss, sondern nur von Dingen in der Erscheinung, d. i. von der Erfahrung, als einer besonderen Erkenntnissart der Objecte, die dem Menschen allein vergönnt ist. Was ich nun im Raume oder in der Zeit denke, von dem muss ich nicht sagen, dass es an sich selbst, auch ohne diesen meinen Gedanken, im Raume und der Zeit sei; denn da würde ich mir selbst widersprechen, weil Raum und Zeit, sammt den Erscheinungen in ihnen, nichts an sich selbst und ausser meinen Vorstellungen Existirendes, sondern selbst nur Vorstellungsarten sind, und es offenbar widersprechend ist, zu sagen, dass eine blose Vorstellungsart auch ausser unserer Vorstellung existire. Die Gegenstände also der Sinne existiren nur in der Erfahrung; dagegen auch ohne dieselbe, oder vor ihr ihnen eine eigene für sich bestehende Existenz zu geben, heisst so viel, als sich vorstellen, Erfahrung sei auch ohne Erfahrung, oder vor derselben wirklich.

Wenn ich nun nach der Weltgrösse, dem Raume und der Zeit nach, frage, so ist es für alle meine Begriffe eben so unmöglich zu sagen, sie sei

seltsame Erscheinung dahin gebracht wird, zu der Prüfung der dabei zum Grunde liegenden Voraussetzung zurückzugehen, so wird er sich gezwungen fühlen, die erste Grundlage aller Erkenntniss der reinen Vernunft mit mir tiefer zu untersuchen.

unendlich, als, sie sei endlich. Denn keines von beiden kann in der Erfahrung enthalten sein, weil weder von einem unendlichen Raume oder unendlicher verflossener Zeit, noch der Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum oder eine vorhergehende leere Zeit Erfahrung möglich ist; das sind nur Ideen. Also müsste diese, auf die eine oder die andere Art bestimmte Grösse der Welt in ihr selbst liegen, abgesondert von aller Erfahrung. Dieses widerspricht aber dem Begriffe einer Sinnenwelt, die nur ein Inbegriff der Erscheinung ist, deren Dasein und Verknüpfung nur in der Vorstellung, nämlich der Erfahrung, stattfindet, weil sie nicht Sache an sich, sondern selbst nichts, als Vorstellungsart ist. Hieraus folgt, dass, da der Begriff einer für sich existirenden Sinnenwelt in sich selbst widersprechend ist, die Auflösung des Problems wegen ihrer Grösse auch jederzeit falsch sein werde, man mag sie nun bejahend oder verneinend versuchen.

Eben dieses gilt von der zweiten Antinomie, die die Theilung der Erscheinungen betrifft. Denn diese sind blose Vorstellungen, und die Theile existiren blos in der Vorstellung derselben, mithin in der Theilung, d. i. in einer möglichen Erfahrung, darin sie gegeben werden, und jene geht nur so weit, als diese reicht. Anzunehmen, dass eine Erscheinung, z. B. die des Körpers, alle Theile vor aller Erfahrung an sich selbst enthalte, zu denen nur immer mögliche Erfahrung gelangen kann, heisst: einer blosen Erscheinung, die nur in der Erfahrung existiren kann, doch zugleich eine eigene vor Erfahrung vorhergehende Existenz geben, oder zu sagen, dass blose Vorstellungen da sind, ehe sie in der Vorstellungskraft angetroffen werden, welches sich widerspricht, und mithin auch jede Auflösung der missverstandenen Aufgabe, man mag darinne behaupten, die Körper bestehen an sich aus unendlich viel Theilen, oder einer endlichen Zahl einfacher Theile.

§. 53.

In der ersten Klasse der Antinomie (der mathematischen) bestand die Falschheit der Voraussetzung darin, dass, was sich widerspricht, (nämlich Erscheinung als Sache an sich selbst,) als vereinbar in einem Begriffe vorgestellt würde. Was aber die zweite, nämlich dynamische Klasse der Antinomie betrifft, so besteht die Falschheit der Voraussetzung darin: dass, was vereinbar ist, als widersprechend vorgestellt wird, folglich, da im ersteren Falle alle beide einander entgegengesetzte Behauptungen falsch waren, hier wiederum solche, die durch blosen Missverstand einander entgegengesetzt werden, alle beide wahr sein können.

Die mathematische Verknüpfung nämlich setzt nothwendig Gleichartigkeit des Verknüpften (im Begriffe der Grösse) voraus, die dynamische erfordert dieses keinesweges. Wenn es auf die Grösse des Ausgedehnten ankommt, so müssen alle Theile unter sich, und mit dem Ganzen gleichartig sein; dagegen in der Verknüpfung der Ursache und Wirkung kann zwar auch Gleichartigkeit angetroffen werden, aber sie ist nicht nothwendig; denn der Begriff der Causalität, (vermittelst dessen durch Etwas etwas ganz davon Verschiedenes gesetzt wird,) erfordert sie wenigstens nicht.

Würden die Gegenstände der Sinnenwelt für Dinge an sich selbst genommen, und die oben angeführten Naturgesetze für Gesetze der Dinge an sich selbst, so wäre der Widerspruch unvermeidlich. Ebenso, wenn das Subject der Freiheit gleich den übrigen Gegenständen als blose Erscheinung vorgestellt würde, so könnte ebensowohl der Widerspruch nicht vermieden werden; denn es würde ebendasselbe von einerlei Gegenstande in derselben Bedeutung zugleich bejaht und verneint werden. Ist aber Naturnothwendigkeit blos auf Erscheinungen bezogen, und Freiheit blos auf Dinge an sich selbst, so entspringt kein Widerspruch, wenn man gleich beide Arten von Causalität annimmt oder zugibt, so schwer oder unmöglich es auch sein möchte, die von der letzteren Art begreiflich zu machen.

In der Erscheinung ist jede Wirkung eine Begebenheit, oder etwas, das in der Zeit geschieht; vor ihr muss, nach dem allgemeinen Naturgesetze, eine Bestimmung der Causalität ihrer Ursache (ein Zustand derselben) vorhergehen, worauf sie nach einem beständigen Gesetze folgt. Aber diese Bestimmung der Ursache zur Causalität muss auch etwas sein, was sich ereignet oder geschieht; die Ursache muss angefangen haben zu handeln, denn sonst liesse sich zwischen ihr und der Wirkung keine Zeitfolge denken. Die Wirkung wäre immer gewesen, so wie die Causalität der Ursache. Also muss unter Erscheinungen die Bestimmung der Ursache zum Wirken auch entstanden, und mithin ebensowohl, als ihre Wirkung, eine Begebenheit sein, die wiederum ihre Ursache haben muss u. s. w., und folglich Naturnothwendigkeit die Bedingung sein, nach welcher die wirkenden Ursachen bestimmt werden. Soll dagegen Freiheit eine Eigenschaft gewisser Ursachen der Erscheinungen sein, so muss sie, respective auf die letzteren als Begebenheiten, ein Vermögen sein, sie von selbst *(sponte)* anzufangen, d. i. ohne dass die Causalität der Ursache selbst anfangen dürfte, und daher eines anderen, ihren Anfang bestimmenden Grundes benöthigt wäre. Alsdenn aber müsste die Ursache, ihrer Causalität nach, nicht unter Zeitbestimmungen ihres Zu-

standes stehen, d. i. gar nicht Erscheinung sein, d. i. sie müsste als ein Ding an sich selbst, die Wirkungen aber allein als Erscheinungen angenommen werden.* Kann man einen solchen Einfluss der Verstandeswesen auf Erscheinungen ohne Widerspruch denken, so wird zwar aller Verknüpfung der Ursache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnothwendigkeit anhangen, dagegen doch derjenigen Ursache, die selbst keine Erscheinung ist, (obzwar ihr zum Grunde liegt,) Freiheit zugestanden, Natur also und Freiheit ebendemselben Dinge, aber in verschiedener Beziehung, einmal als Erscheinung, das andremal als einem Dinge an sich selbst, ohne Widerspruch beigelegt werden können.

Wir haben in uns ein Vermögen, welches nicht blos mit seinen subjectiv bestimmenden Gründen, welche die Naturursachen seiner Handlungen sind, in Verknüpfung steht und sofern das Vermögen eines Wesens ist, das selbst zu den Erscheinungen gehört, sondern auch auf objective Gründe, die blos Ideen sind, bezogen wird, sofern sie dieses Vermögen bestimmen können, welche Verknüpfung durch Sollen ausgedrückt wird. Dieses Vermögen heisst Vernunft, und sofern wir ein Wesen (den Menschen) lediglich nach dieser objectiv bestimmbaren Vernunft betrachten, kann es nicht als ein Sinnenwesen betrachtet werden, sondern die gedachte Eigenschaft ist die Eigenschaft eines Dinges an sich selbst, deren Möglichkeit, wie nämlich das Sollen, was doch noch nie geschehen ist, die Thätigkeit desselben bestimme und Ursache von Handlungen sein könne, deren Wirkung Erscheinung in der Sinnenwelt ist, wir gar nicht begreifen kön-

* Die Idee der Freiheit findet lediglich in dem Verhältnisse des Intellectuellen, als Ursache, zur Erscheinung, als Wirkung, statt. Daher können wir der Materie in Ansehung ihrer unaufhörlichen Handlung, dadurch sie ihren Raum erfüllt, nicht Freiheit beilegen, obschon diese Handlung aus innerem Princip geschieht. Eben so wenig können wir für reine Verstandeswesen, z. B. Gott, sofern seine Handlung immanent ist, keinen Begriff von Freiheit angemessen finden. Denn seine Handlung, obzwar unabhängig von äusseren bestimmenden Ursachen, ist dennoch in seiner ewigen Vernunft, mithin der göttlichen Natur, bestimmt. Nur wenn durch eine Handlung etwas anfangen soll, mithin die Wirkung in der Zeitreihe, folglich der Sinnenwelt anzutreffen sein soll (z. B. Anfang der Welt), da erhebt sich die Frage, ob die Causalität der Ursache selbst auch anfangen müsse, oder ob die Ursache eine Wirkung anheben könne, ohne dass ihre Causalität selbst anfängt. Im ersteren Falle ist der Begriff dieser Causalität ein Begriff der Naturnothwendigkeit, im zweiten der Freiheit. Hieraus wird der Leser ersehen, dass, da ich Freiheit als das Vermögen eine Begebenheit von selbst anzufangen erklärte, ich genau den Begriff traf, der das Problem der Metaphysik ist.

nen. Indessen würde doch die Causalität der Vernunft in Ansehung der Wirkungen in der Sinnenwelt Freiheit sein, sofern objective Gründe, die selbst Ideen sind, in Ansehung ihrer als bestimmend angesehen werden. Denn ihre Handlung hinge alsdann nicht an subjectiven, mithin auch keinen Zeitbedingungen und also auch nicht vom Naturgesetze ab, das diese zu bestimmen dient, weil Gründe der Vernunft allgemein, aus Principien, ohne Einfluss der Umstände der Zeit oder des Orts, Handlungen die Regel geben.

Was ich hier anführe, gilt nur als Beispiel zur Verständlichkeit und gehört nicht nothwendig zu unserer Frage, welche, unabhängig von Eigenschaften, die wir in der wirklichen Welt antreffen, aus blosen Begriffen entschieden werden muss.

Nun kann ich ohne Widerspruch sagen: alle Handlungen vernünftiger Wesen, sofern sie Erscheinungen sind, (in irgend einer Erfahrung angetroffen werden,) stehen unter der Naturnothwendigkeit; ebendieselben Handlungen aber, blos respective auf das vernünftige Subject und dessen Vermögen, nach bloser Vernunft zu handeln, sind frei. Denn was wird zur Naturnothwendigkeit erfordert? Nichts weiter, als die Bestimmbarkeit jeder Begebenheit der Sinnenwelt nach beständigen Gesetzen, mithin eine Beziehung auf Ursache in der Erscheinung, wobei das Ding an sich selbst, was zum Grunde liegt, und dessen Causalität unbekannt bleibt. Ich sage aber: das Naturgesetz bleibt, es mag nun das vernünftige Wesen aus Vernunft, mithin durch Freiheit, Ursache der Wirkungen der Sinnenwelt sein, oder es mag diese auch nicht aus Vernunftgründen bestimmen. Denn ist das Erste, so geschieht die Handlung nach Maximen, deren Wirkung in der Erscheinung jederzeit beständigen Gesetzen gemäss sein wird; ist das Zweite und die Handlung geschieht nicht nach Principien der Vernunft, so ist sie den empirischen Gesetzen der Sinnlichkeit unterworfen, und in beiden Fällen hängen die Wirkungen nach beständigen Gesetzen zusammen; mehr verlangen wir aber nicht zur Naturnothwendigkeit, ja mehr kennen wir an ihr auch nicht. Aber im ersten Falle ist Vernunft die Ursache dieser Naturgesetze und ist also frei, im zweiten Falle laufen die Wirkungen nach blosen Naturgesetzen der Sinnlichkeit, darum, weil die Vernunft keinen Einfluss auf sie ausübt; sie, die Vernunft, wird aber darum nicht selbst durch die Sinnlichkeit bestimmt, (welches unmöglich ist,) und ist daher auch in diesem Falle frei. Die Freiheit hindert also nicht das Naturgesetz der Erscheinungen, so wenig, wie dieses der Freiheit des

praktischen Vernunftgebrauchs, der mit Dingen an sich selbst, als bestimmenden Gründen, in Verbindung steht, Abbruch thut.

Hiedurch wird also die praktische Freiheit, nämlich diejenige, in welcher die Vernunft nach objectiv-bestimmenden Gründen Causalität hat, gerettet, ohne dass der Naturnothwendigkeit in Ansehung ebenderselben Wirkungen, als Erscheinungen, der mindeste Eintrag geschieht. Eben dieses kann auch zur Erläuterung desjenigen, was wir wegen der transscendentalen Freiheit und deren Vereinbarung mit Naturnothwendigkeit (in demselben Subjecte, aber nicht in einer und derselben Beziehung genommen,) zu sagen hatten, dienlich sein. Denn was diese betrifft, so ist ein jeder Anfang der Handlung eines Wesens aus objectiven Ursachen, respective auf diese bestimmenden Gründe, immer ein *erster Anfang*, obgleich dieselbe Handlung in der Reihe der Erscheinungen nur ein *subalterner Anfang* ist, vor welchem ein Zustand der Ursache vorhergehen muss, der sie bestimmt und selbst ebenso von einer nah vorhergehenden bestimmt wird; so dass man sich an vernünftigen Wesen, oder überhaupt an Wesen, sofern ihre Causalität in ihnen als Dingen an sich selbst bestimmt wird, ohne in Widerspruch mit Naturgesetzen zu gerathen, ein Vermögen denken kann, eine Reihe von Zuständen von selbst anzufangen. Denn das Verhältniss der Handlung zu objectiven Vernunftgründen ist kein Zeitverhältniss; hier geht das, was die Causalität bestimmt, nicht der Zeit nach vor der Handlung vorher, weil solche bestimmende Gründe nicht Beziehung der Gegenstände auf Sinne, mithin nicht auf Ursachen in der Erscheinung, sondern bestimmende Ursachen, als Dinge an sich selbst, die nicht unter Zeitbedingungen stehen, vorstellen. So kann die Handlung in Ansehung der Causalität der Vernunft als ein erster Anfang, in Ansehung der Reihe der Erscheinungen aber doch zugleich als ein blos subordinirter Anfang angesehen, und ohne Widerspruch in jenem Betracht als frei, in diesem, (da sie blos Erscheinung ist,) als der Naturnothwendigkeit unterworfen angesehen werden.

Was die *vierte* Antinomie betrifft, so wird sie auf die ähnliche Art gehoben, wie der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der dritten. Denn wenn die *Ursache in der Erscheinung* nur von der *Ursache der Erscheinungen*, sofern sie als *Ding an sich selbst* gedacht werden kann, unterschieden wird, so können beide Sätze wohl neben einander bestehen, nämlich dass von der Sinnenwelt überall keine Ursache (nach ähnlichen Gesetzen der Causalität) stattfinde, deren Existenz schlechthin nothwendig sei, imgleichen andererseits, dass diese Welt

dennoch mit einem nothwendigen Wesen als ihrer Ursache, (aber von anderer Art und nach einem anderen Gesetze,) verbunden sei; welcher zween Sätze Unverträglichkeit lediglich auf dem Missverstande beruht, das, was blos von Erscheinungen gilt, über Dinge an sich selbst auszudehnen und überhaupt beide in einem Begriffe zu vermengen.

§. 54.

Dies ist nun die Aufstellung und Auflösung der ganzen Antinomie, darin sich die Vernunft bei der Anwendung ihrer Principien auf die Sinnenwelt verwickelt findet, und wovon auch jene (die blose Aufstellung) sogar allein schon ein beträchtliches Verdienst um die Kenntniss der menschlichen Vernunft sein würde, wenngleich die Auflösung dieses Widerstreits den Leser, der hier einen natürlichen Schein zu bekämpfen hat, welcher ihm nur neuerlich als ein solcher vorgestellt worden, nachdem er ihn bisher immer für wahr gehalten, noch nicht völlig befriedigen sollte. Denn eine Folge hievon ist doch unausbleiblich, nämlich dass, weil es ganz unmöglich ist, aus diesem Widerstreit der Vernunft mit sich selbst herauszukommen, so lange man die Gegenstände der Sinnenwelt für Sachen an sich selbst nimmt, und nicht für das, was sie in der That sind, nämlich blose Erscheinungen, der Leser dadurch genöthigt werde, die Deduction aller unserer Erkenntniss *a priori* und die Prüfung derjenigen, die ich davon gegeben habe, nochmals vorzunehmen, um darüber zur Entscheidung zu kommen. Mehr verlange ich jetzt nicht; denn wenn er sich bei dieser Beschäftigung nur allererst tief genug in die Natur der reinen Vernunft hineingedacht hat, so werden die Begriffe, durch welche die Auflösung des Widerstreits der Vernunft allein möglich ist, ihm schon geläufig sein, ohne welchen Umstand ich selbst von dem aufmerksamsten Leser völligen Beifall nicht erwarten kann.

§. 55.

III. Theologische Idee. (Kritik S. 571 u. f.) [1]

Die dritte transscendentale Idee, die zu dem allerwichtigsten, aber, wenn er blos speculativ betrieben wird, überschwenglichen (transscendenten) und eben dadurch dialektischen Gebrauch der Vernunft Stoff gibt,

[1] Der Abschnitt „von dem transscendentalen Ideale."

ist das Ideal der reinen Vernunft. Da die Vernunft hier nicht, wie bei der psychologischen und kosmologischen Idee, von der Erfahrung anhebt und durch Steigerung der Gründe, wo möglich, zur absoluten Vollständigkeit ihrer Reihe zu trachten verleitet wird, sondern gänzlich abbricht und aus blosen Begriffen von dem, was die absolute Vollständigkeit eines Dinges überhaupt ausmachen würde, mithin vermittelst der Idee eines höchst vollkommnen Urwesens zur Bestimmung der Möglichkeit, mithin auch der Wirklichkeit aller anderen Dinge herabgeht; so ist hier die blose Voraussetzung eines Wesens, welches, obzwar nicht in der Erfahrungsreihe, dennoch zum Behuf der Erfahrung, um der Begreiflichkeit der Verknüpfung, Ordnung und Einheit der letzteren willen gedacht wird, d. i. die Idee von dem Verstandesbegriffe leichter, wie in den vorigen Fällen, zu unterscheiden. Daher konnte hier der dialektische Schein, welcher daraus entspringt, dass wir die subjectiven Bedingungen unseres Denkens für objective Bedingungen der Sachen selbst und eine nothwendige Hypothese zur Befriedigung unserer Vernunft für ein Dogma halten, leicht vor Augen gestellt werden, und ich habe daher nichts weiter über die Anmassungen der transscendentalen Theologie zu erinnern, da das, was die Kritik hierüber sagt, fasslich, einleuchtend und entscheidend ist.

§. 56.

Allgemeine Anmerkung zu den transscendentalen Ideen.

Die Gegenstände, welche uns durch Erfahrung gegeben werden, sind uns in vielerlei Absicht unbegreiflich, und es können viele Fragen, auf die uns das Naturgesetz führt, wenn sie bis zu einer gewissen Höhe, aber immer diesen Gesetzen gemäss getrieben werden, gar nicht aufgelöst werden, z. B. woher Materien einander anziehen? Allein wenn wir die Natur ganz und gar verlassen, oder im Fortgange ihrer Verknüpfung alle mögliche Erfahrung übersteigen, mithin uns in blose Ideen vertiefen, alsdenn können wir nicht sagen, dass uns der Gegenstand unbegreiflich sei und die Natur der Dinge uns unauflösliche Aufgaben vorlege; denn wir haben es alsdenn gar nicht mit der Natur oder überhaupt mit gegebenen Objecten, sondern blos mit Begriffen zu thun, die in unserer Vernunft lediglich ihren Ursprung haben, und mit blosen Gedankenwesen, in Ansehung deren alle Aufgaben, die aus dem Begriffe derselben entspringen müssen, aufgelöst werden können, weil die Vernunft von ihrem

eigenen Verfahren allerdings vollständige Rechenschaft geben kann und muss.* Da die psychologischen, kosmologischen und theologischen Ideen lauter reine Vernunftbegriffe sind, die in keiner Erfahrung gegeben werden können, so sind uns die Fragen, die uns die Vernunft in Ansehung ihrer vorlegt, nicht durch die Gegenstände, sondern durch blose Maximen der Vernunft um ihrer Selbstbefriedigung willen aufgegeben, und müssen insgesammt hinreichend beantwortet werden können, welches auch dadurch geschieht, dass man zeigt, dass sie Grundsätze sind, unseren Verstandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollständigkeit und synthetischen Einheit zu bringen, und sofern blos von der Erfahrung, aber im Ganzen derselben gelten. Obgleich aber ein absolutes Ganze der Erfahrung unmöglich ist, so ist doch die Idee eines Ganzen der Erkenntniss nach Principien überhaupt dasjenige, was ihr allein eine besondere Art der Einheit, nämlich die von einem System, verschaffen kann, ohne die unser Erkenntniss nichts, als Stückwerk ist, und zum höchsten Zwecke, (der immer nur das System aller Zwecke ist,) nicht gebraucht werden kann; ich verstehe aber hier nicht blos den praktischen, sondern auch den höchsten Zweck des speculativen Gebrauchs der Vernunft.

Die transscendentalen Ideen drücken also die eigenthümliche Bestimmung der Vernunft aus, nämlich als eines Princips der systematischen Einheit des Verstandesgebrauchs. Wenn man aber diese Einheit der Erkenntnissart dafür ansieht, als ob sie dem Objecte der Erkenntniss anhänge, wenn man sie, die eigentlich blos regulativ ist, für constitutiv hält und sich überredet, man könne vermittelst dieser Ideen seine Kenntniss weit über alle mögliche Erfahrung, mithin auf transscendente Art erweitern, da sie doch blos dazu dient, Erfahrung in ihr selbst der Vollständigkeit so nahe wie möglich zu bringen, d. i. ihren Fortgang durch

* Herr Platner in seinen Aphorismen sagt daher mit Scharfsinnigkeit §. 728, 729: „Wenn die Vernunft ein Kriterium ist, so kann kein Begriff möglich sein, welcher der menschlichen Vernunft unbegreiflich ist. — In dem Wirklichen allein findet Unbegreiflichkeit statt. Hier entsteht die Unbegreiflichkeit aus der Unzulänglichkeit der erworbenen Ideen.“ — Es klingt also nur paradox und ist übrigens nicht befremdlich, zu sagen, in der Natur sei uns Vieles unbegreiflich (z. B. das Zeugungsvermögen), wenn wir aber noch höher steigen und selbst über die Natur hinausgehen, so werde uns wieder alles begreiflich; denn wir verlassen alsdenn ganz die Gegenstände, die uns gegeben werden können, und beschäftigen uns blos mit Ideen, bei denen wir das Gesetz, welches die Vernunft durch sie dem Verstande zu seinem Gebrauch in der Erfahrung vorschreibt, gar wohl begreifen können, weil es ihr eigenes Product ist.

nichts einzuschränken, was zur Erfahrung nicht gehören kann, so ist dieses ein bloser Missverstand in Beurtheilung der eigentlichen Bestimmung unserer Vernunft und ihrer Grundsätze, und eine Dialektik, die theils den Erfahrungsgebrauch der Vernunft verwirrt, theils die Vernunft mit sich selbst entzweit.

Beschluss.

Von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft.

§. 57.

Nach den allerklärsten Beweisen, die wir oben gegeben haben, würde es Ungereimtheit sein, wenn wir von irgend einem Gegenstande mehr zu erkennen hofften, als zur möglichen Erfahrung desselben gehört, oder auch von irgend einem Dinge, wovon wir annehmen, es sei nicht ein Gegenstand möglicher Erfahrung, nur auf das mindeste Erkenntniss Anspruch machten, es nach seiner Beschaffenheit, wie es an sich selbst ist, zu bestimmen; denn wodurch wollen wir diese Bestimmung verrichten, da Zeit, Raum, und alle Verstandesbegriffe, vielmehr aber noch die durch empirische Anschauung oder Wahrnehmung in der Sinnenwelt gezogenen Begriffe keinen andern Gebrauch haben, noch haben können, als blos Erfahrung möglich zu machen, und lassen wir selbst von den reinen Verstandesbegriffen diese Bedingung weg, sie alsdenn ganz und gar kein Object bestimmen und überall keine Bedeutung haben.

Es würde aber andererseits eine noch grössere Ungereimtheit sein, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst einräumen oder unsere Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntnissart der Dinge, mithin unsere Anschauung in Raum und Zeit für die allein mögliche Anschauung, unseren discursiven Verstand aber für das Urbild von jedem möglichen Verstande ausgeben wollten, mithin Principien der Möglichkeit der Erfahrung für allgemeine Bedingungen der Dinge an sich selbst wollten gehalten wissen.

Unsere Principien, welche den Gebrauch der Vernunft blos auf mögliche Erfahrung einschränken, könnten demnach selbst transscendent werden, und die Schranken unserer Vernunft für Schranken der Möglichkeit der Dinge selbst ausgeben, wie davon Hume's Dialogen zum Beispiel dienen können, wenn nicht eine sorgfältige Kritik die Grenzen unserer Vernunft auch in Ansehung ihres empirischen Gebrauchs

bewachte und ihren Anmassungen ihr Ziel setzte. Der Skepticismus ist uranfänglich aus der Metaphysik und ihrer polizeilosen Dialektik entsprungen. Anfangs mochte er wohl blos zu Gunsten des Erfahrungsgebrauchs der Vernunft alles, was diesen übersteigt, für nichtig und betrüglich ausgeben; nach und nach aber, da man inne ward, dass es doch ebendieselben Gegenstände *a priori* sind, deren man sich bei der Erfahrung bedient, die unvermerkt und, wie es schien, mit ebendemselben Rechte noch weiter führten, als Erfahrung reicht, so fing man an, selbst in Erfahrungsgrundsätze einen Zweifel zu setzen. Hiemit hat es nun wohl keine Noth; denn der gesunde Verstand wird hierin wohl jederzeit seine Rechte behaupten, allein es entsprang doch eine besondere Verwirrung in der Wissenschaft, die nicht bestimmen kann, wie weit und warum nur bis dahin und nicht weiter der Vernunft zu trauen sei, dieser Verwirrung aber kann nur durch förmliche und aus Grundsätzen gezogene Grenzbestimmung unseres Vernunftgebrauchs abgeholfen und allem Rückfall auf künftige Zeit vorgebeugt werden.

Es ist wahr: wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an sich selbst sein mögen, keinen bestimmten Begriff geben. Wir sind aber dennoch nicht frei vor der Nachfrage nach diesen, uns gänzlich derselben zu enthalten; denn Erfahrung thut der Vernunft niemals völlig Gnüge; sie weist uns in Beantwortung der Fragen immer weiter zurück und lässt uns in Ansehung des völligen Aufschlusses derselben unbefriedigt, wie Jedermann dieses aus der Dialektik der reinen Vernunft, die eben darum ihren guten subjectiven Grund hat, hinreichend ersehen kann. Wer kann es wohl ertragen, dass wir von der Natur unserer Seele bis zum klaren Bewusstsein des Subjects und zugleich der Ueberzeugung gelangen, dass seine Erscheinungen nicht materialistisch können erklärt werden, ohne zu fragen, was denn die Seele eigentlich sei, und, wenn kein Erfahrungsbegriff hiezu zureicht, allenfalls einen Vernunftbegriff (eines einfachen materiellen Wesens) blos zu diesem Behuf anzunehmen, ob wir gleich seine objective Realität gar nicht darthun können? Wer kann sich bei der blosen Erfahrungserkenntniss in allen kosmologischen Fragen von der Weltdauer und Grösse, der Freiheit oder Naturnothwendigkeit befriedigen, da, wir mögen es anfangen, wie wir wollen, eine jede nach Erfahrungsgrundgesetzen gegebene Antwort immer eine neue Frage gebiert, die ebensowohl beantwortet sein will und dadurch die Unzulänglichkeit aller physischen Erklärungsarten zur Befriedigung der Vernunft deutlich darthut?

Endlich, wer sieht nicht bei der durchgängigen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles dessen, was er nur nach Erfahrungsprincipien denken und annehmen mag, die Unmöglichkeit, bei diesen stehen zu bleiben, und fühlt sich nicht nothgedrungen, unerachtet alles Verbots, sich nicht in transscendente Ideen zu verlieren, dennoch über alle Begriffe, die er durch Erfahrung rechtfertigen kann, noch in dem Begriffe eines Wesens Ruhe und Befriedigung zu suchen, davon die Idee zwar an sich selbst der Möglichkeit nach nicht eingesehen, obgleich auch nicht widerlegt werden kann, weil sie ein bloses Verstandeswesen betrifft, ohne die aber die Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben müsste?

Grenzen (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum voraus, der ausserhalb einem gewissen bestimmten Platze angetroffen wird und ihn einschliesst; Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind blose Verneinungen, die eine Grösse afficiren, sofern sie nicht absolute Vollständigkeit hat. Unsere Vernunft aber sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntniss der Dinge an sich selbst, ob sie gleich von ihnen niemals bestimmte Begriffe haben kann und nur auf Erscheinungen eingeschränkt ist.

So lange die Erkenntniss der Vernunft gleichartig ist, lassen sich von ihr keine bestimmten Grenzen denken. In der Mathematik und Naturwissenschaft erkennt die menschliche Vernunft zwar Schranken, aber keine Grenzen, d. i. zwar, dass etwas ausser ihr liege, wohin sie niemals gelangen kann, aber nicht, dass sie selbst in ihrem inneren Fortgange irgendwo vollendet sein werde. Die Erweiterung der Einsichten in der Mathematik und die Möglichkeit immer neuer Erfindungen geht ins Unendliche; ebenso die Entdeckung neuer Natureigenschaften, neuer Kräfte und Gesetze, durch fortgesetzte Erfahrung und Vereinigung derselben durch die Vernunft. Aber Schranken sind hier gleichwohl nicht zu verkennen, denn Mathematik geht nur auf Erscheinungen, und was nicht ein Gegenstand der sinnlichen Anschauung sein kann, als die Begriffe der Metaphysik und Moral, das liegt ganz ausserhalb ihrer Sphäre, und dahin kann sie niemals führen; sie bedarf aber derselben auch gar nicht. Es ist also kein continuirlicher Fortgang und Annäherung zu diesen Wissenschaften, und gleichsam ein Punkt oder Linie der Berührung. Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge, d. i. dasjenige, was nicht Erscheinung ist, aber doch zum obersten Erklärungsgrunde der Erscheinungen dienen kann, entdecken; aber sie braucht dieses auch nicht zu ihren physischen Erklärungen; ja, wenn ihr auch

dergleichen anderweitig angeboten würde, (z. B. Einfluss immaterieller Wesen,) so soll sie es doch ausschlagen und gar nicht in den Fortgang ihrer Erklärungen bringen, sondern diese jederzeit nur auf das gründen, was als Gegenstand der Sinne zur Erfahrung gehören und mit unseren wirklichen Wahrnehmungen und Erfahrungsgesetzen in Zusammenhang gebracht werden kann.

Allein Metaphysik führt uns in den dialektischen Versuchen der reinen Vernunft, (die nicht willkührlich oder muthwilliger Weise angefangen werden, sondern dazu die Natur der Vernunft selbst treibt,) auf Grenzen, und die transscendentalen Ideen, eben dadurch, dass man ihrer nicht Umgang haben kann, dass sie sich gleichwohl niemals wollen realisiren lassen, dienen dazu, nicht allein uns wirklich die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs zu zeigen, sondern auch die Art, solche zu bestimmen; und das ist auch der Zweck und Nutzen dieser Naturanlage unserer Vernunft, welche Metaphysik, als ihr Lieblingskind, ausgeboren hat, dessen Erzeugung, so wie jede andere in der Welt, nicht dem ungefähren Zufalle, sondern einem ursprünglichen Keime zuzuschreiben ist, welcher zu grossen Zwecken weislich organisirt ist. Denn Metaphysik ist vielleicht mehr, wie irgend eine andere Wissenschaft, durch die Natur selbst ihren Grundzügen nach in uns gelegt und kann gar nicht als das Product einer beliebigen Wahl, oder als zufällige Erweiterung beim Fortgange der Erfahrungen, (von denen sie sich gänzlich abtrennt,) angesehen werden.

Die Vernunft, durch alle ihre Begriffe und Gesetze des Verstandes, die ihr zum empirischen Gebrauche, mithin innerhalb der Sinnenwelt, hinreichend sind, findet doch für sich dabei keine Befriedigung; denn durch ins Unendliche immer wiederkommende Fragen wird ihr alle Hoffnung zur vollendeten Auflösung derselben benommen. Die transscendentalen Ideen, welche diese Vollendung zur Absicht haben, sind solche Probleme der Vernunft. Nun sieht sie klärlich, dass die Sinnenwelt diese Vollendung nicht enthalten könne, mithin eben so wenig auch alle jene Begriffe, die lediglich zum Verständnisse derselben dienen: Raum und Zeit, und alles, was wir unter dem Namen der reinen Verstandesbegriffe angeführt haben. Die Sinnenwelt ist nichts, als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen, sie hat also kein Bestehen für sich, sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst, und bezieht sich also nothwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält, auf Wesen, die nicht blos als Erscheinung, sondern als Dinge an sich selbst erkannt werden können In der Erkenntniss derselben kann

Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgange vom Bedingten zu dessen Bedingungen einmal befriedigt zu sehen.

Oben (§. 33. 34.) haben wir Schranken der Vernunft in Ansehung aller Erkenntniss bloser Gedankenwesen angezeigt; jetzt, da uns die transscendentalen Ideen dennoch den Fortgang bis zu ihnen nothwendig machen, und uns also gleichsam bis zur Berührung des vollen Raumes (der Erfahrung) mit dem leeren, (wovon wir nichts wissen können, den *Noumenis*,) geführt haben, können wir auch die Grenzen der reinen Vernunft bestimmen; denn in allen Grenzen ist auch etwas Positives, (z. B. Fläche ist die Grenze des körperlichen Raumes, indessen doch selbst ein Raum, Linie ein Raum, der die Grenze der Fläche ist, Punkt die Grenze der Linie, aber doch noch immer ein Ort im Raume,) dahingegen Schranken blose Negationen enthalten. Die im angeführten Paragraph angezeigten Schranken sind noch nicht genug, nachdem wir gefunden haben, dass noch über dieselben etwas, (ob wir es gleich, was es an sich selbst sei, niemals erkennen werden,) hinausliege. Denn nun fragt sich, wie verhält sich unsere Vernunft bei dieser Verknüpfung dessen, was wir kennen, mit dem, was wir nicht kennen und auch niemals kennen werden? Hier ist eine wirkliche Verknüpfung des Bekannten mit einem völlig Unbekannten, (was es auch jederzeit bleiben wird,) und wenn dabei das Unbekannte auch nicht im mindesten bekannter werden sollte, — wie denn das in der That auch nicht zu hoffen ist, — so muss doch der Begriff von dieser Verknüpfung bestimmt und zur Deutlichkeit gebracht werden können.

Wir sollen uns denn also ein immaterielles Wesen, eine Verstandeswelt, und ein höchstes aller Wesen (lauter Noumena) denken, weil die Vernunft nur in diesen, als Dingen an sich selbst, Vollendung und Befriedigung antrifft, die sie in der Ableitung der Erscheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann, und weil diese sich wirklich auf etwas von ihnen Unterschiedenes (mithin gänzlich Ungleichartiges) beziehen, indem Erscheinungen doch jederzeit eine Sache an sich selbst voraussetzen, und also darauf Anzeige thun, man mag sie nun näher erkennen, oder nicht.

Da wir nun aber diese Verstandeswesen nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, d. i. bestimmt, niemals erkennen können, gleichwohl aber solche im Verhältniss auf die Sinnenwelt dennoch annehmen und durch die Vernunft damit verknüpfen müssen, so werden wir doch wenigstens diese Verknüpfung vermittelst solcher Begriffe denken können,

die ihr Verhältniss zur Sinnenwelt ausdrücken. Denn denken wir das Verstandeswesen durch nichts, als reine Verstandesbegriffe, so denken wir uns dadurch wirklich nichts Bestimmtes, mithin ist unser Begriff ohne Bedeutung; denken wir es uns durch Eigenschaften, die von der Sinnenwelt entlehnt sind, so ist es nicht mehr Verstandeswesen, es wird als eines von den Phänomenen gedacht und gehört zur Sinnenwelt. Wir wollen ein Beispiel vom Begriffe des höchsten Wesens hernehmen.

Der deistische Begriff ist ein ganz reiner Vernunftbegriff, welcher aber nur ein Ding, das alle Realität enthält, vorstellt, ohne deren eine einzige bestimmen zu können, weil dazu das Beispiel aus der Sinnenwelt entlehnt werden müsste, in welchem Falle ich es immer nur mit einem Gegenstande der Sinne, nicht aber mit etwas ganz Ungleichartigem, was gar nicht ein Gegenstand der Sinne sein kann, zu thun haben würde. Denn ich würde ihm z. B. Verstand beilegen; ich habe aber gar keinen Begriff von einem Verstande, als dem, der so ist, wie der meinige, nämlich ein solcher, dem durch Sinne Anschauungen müssen gegeben werden und der sich damit beschäftigt, sie unter Regeln der Einheit des Bewusstseins zu bringen. Aber alsdenn würden die Elemente meines Begriffs immer in der Erscheinung liegen; ich wurde aber eben durch die Unzulänglichkeit der Erscheinungen genöthigt, über dieselben hinaus, zum Begriffe eines Wesens zu gehen, was gar nicht von Erscheinungen abhängig, oder damit, als Bedingungen seiner Bestimmung, verflochten ist. Sondere ich aber den Verstand von der Sinnlichkeit ab, um einen reinen Verstand zu haben; so bleibt nichts, als die blose Form des Denkens ohne Anschauung übrig, wodurch allein ich nichts Bestimmtes, also keinen Gegenstand erkennen kann. Ich müsste mir zu dem Ende einen andern Verstand denken, der die Gegenstände anschaute, wovon ich aber nicht den mindesten Begriff habe, weil der menschliche discursiv ist und nur durch allgemeine Begriffe erkennen kann. Eben das widerfährt mir auch, wenn ich dem höchsten Wesen einen Willen beilege. Denn ich habe diesen Begriff nur, indem ich ihn aus meiner inneren Erfahrung ziehe, dabei aber Abhängigkeit meiner Zufriedenheit von Gegenständen, deren Existenz wir bedürfen, und also Sinnlichkeit zum Grunde liegt, welches dem reinen Begriffe des höchsten Wesens gänzlich widerspricht.

Die Einwürfe des Hume wider den Deismus sind schwach, und treffen niemals etwas mehr, als die Beweisthümer, niemals aber den Satz der deistischen Behauptung selbst. Aber in Ansehung des Theismus, der durch eine nähere Bestimmung unseres dort blos transscendenten

Begriffs vom höchsten Wesen zu Stande kommen soll, sind sie sehr stark und, nachdem man diesen Begriff einrichtet, in gewissen (in der That, allen gewöhnlichen) Fällen unwiderleglich. HUME hält sich immer daran, dass durch den blosen Begriff eines Urwesens, dem wir keine anderen, als ontologische Prädicate (Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht) beilegen, wir wirklich gar nichts Bestimmtes denken, sondern es müssten Eigenschaften hinzukommen, die einen Begriff *in concreto* abgeben können; es sei nicht genug, zu sagen: er sei Ursache, sondern wie seine Causalität beschaffen sei, etwa durch Verstand und Willen; und da fangen seine Angriffe der Sache selbst, nämlich des Theismus an, da er vorher nur die Beweisgründe des Deismus gestürmt hatte, welches keine sonderliche Gefahr nach sich zieht. Seine gefährlichen Argumente beziehen sich insgesammt auf den Anthropomorphismus, von dem er dafür hält, er sei von dem Theismus unabtrennlich, und mache ihn in sich selbst widersprechend, liesse man ihn aber weg, so fiele dieser hiemit auch, und es bliebe nichts, als ein Deismus übrig, aus dem man nichts machen, der uns zu nichts nützen und zu gar keinen Fundamenten der Religion und Sitten dienen kann. Wenn diese Unvermeidlichkeit des Anthropomorphismus gewiss wäre, so möchten die Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens sein, welche sie wollen, und alle eingeräumt werden, der Begriff von diesem Wesen würde doch niemals von uns bestimmt werden können, ohne uns in Widersprüche zu verwickeln.

Wenn wir mit dem Verbot, alle transscendente Urtheile der reinen Vernunft zu vermeiden, das damit dem Anschein nach streitende Gebot, bis zu Begriffen, die ausserhalb dem Felde des immanenten (empirischen) Gebrauchs liegen, hinauszugehen, verknüpfen, so werden wir inne, dass beide zusammen bestehen können, aber nur gerade auf der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs; denn diese gehört ebensowohl zum Felde der Erfahrung, als dem der Gedankenwesen, und wir werden dadurch zugleich belehrt, wie jene so merkwürdigen Ideen lediglich zur Grenzbestimmung der menschlichen Vernunft dienen, nämlich einerseits Erfahrungserkenntniss nicht unbegrenzt auszudehnen, so dass gar nichts mehr, als blos Welt von uns zu erkennen übrig bliebe, und andererseits dennoch nicht über die Grenze der Erfahrung hinauszugehen und von Dingen ausserhalb derselben, als Dingen an sich selbst, urtheilen zu wollen.

Wir halten uns aber auf dieser Grenze, wenn wir unser Urtheil blos auf das Verhältniss einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst ausser aller Erkenntniss liegt, deren

wir innerhalb der Welt fähig sind. Denn alsdenn eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften an sich selbst zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den dogmatischen Anthropomorphismus, wir legen sie aber dennoch dem Verhältnisse desselben zur Welt bei, und erlauben uns einen symbolischen Anthropomorphismus, der in der That nur die Sprache und nicht das Object selbst angeht.

Wenn ich sage, wir sind genöthigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr, als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment, zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht,) zu dem Unbekannten, das ich also hiedurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Theil bin, erkenne.

§. 58.

Eine solche Erkenntniss ist die nach der Analogie, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Aehnlichkeit zweener Dinge, sondern eine vollkommene Aehnlichkeit zweener Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet.* Vermittelst dieser Analogie bleibt doch ein für uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich alles weggelassen haben,

* So ist eine Analogie zwischen dem rechtlichen Verhältnisse menschlicher Handlungen, und dem mechanischen Verhältnisse der bewegenden Kräfte; ich kann gegen einen Andern niemals etwas thun, ohne ihm ein Recht zu geben, unter den nämlichen Bedingungen ebendasselbe gegen mich zu thun; ebenso wie kein Körper auf einen andern mit seiner bewegenden Kraft wirken kann, ohne dadurch zu verursachen, dass der andere ihm ebenso viel entgegenwirke. Hier sind Recht und bewegende Kraft ganz unähnliche Dinge, aber in ihrem Verhältnisse ist doch völlige Aehnlichkeit. Vermittelst einer solchen Analogie kann ich daher einen Verhältnissbegriff von Dingen, die mir absolut unbekannt sind, geben. Z. B. wie sich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder $= a$ zu der Liebe der Eltern $= b$, so die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts $= c$ zu dem Unbekannten in Gott $= x$, welches wir Liebe nennen; nicht als wenn es die mindeste Aehnlichkeit mit irgend einer menschlichen Neigung hätte; sondern weil wir das Verhältniss derselben zur Welt demjenigen ähnlich setzen können, was Dinge der Welt unter einander haben. Der Verhältnissbegriff aber ist hier eine blose Kategorie, nämlich der Begriff der Ursache, der nichts mit Sinnlichkeit zu thun hat.

was ihn schlechthin und an sich selbst bestimmen könnte; denn wir bestimmen ihn doch respectiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nöthig. Die Angriffe, welche HUME auf diejenigen thut, welche diesen Begriff absolut bestimmen wollen, indem sie die Materialien dazu von sich selbst und der Welt entlehnen, treffen uns nicht; auch kann er uns nicht vorwerfen, es bleibe uns gar nichts übrig, wenn man uns den objectiven Anthropomorphismus von dem Begriffe des höchsten Wesens wegnähme.

Denn wenn man uns nur Anfangs, (wie es auch HUME in der Person des Philo gegen den Kleanth in seinen Dialogen thut,) als eine nothwendige Hypothese, den deistischen Begriff des Urwesens einräumt, in welchem man sich das Urwesen durch lauter ontologische Prädicate, der Substanz, Ursache etc. denkt, (welches man thun muss, weil die Vernunft in der Sinnenwelt durch lauter Bedingungen, die immer wiederum bedingt sind, getrieben, ohne das gar keine Befriedigung haben kann, und welches man auch füglich thun kann, ohne in den Anthropomorphismus zu gerathen, der Prädicate aus der Sinnenwelt auf ein von der Welt ganz unterschiedenes Wesen überträgt, indem jene Prädicate blose Kategorien sind, die zwar keinen bestimmten, aber auch eben dadurch keinen auf Bedingungen der Sinnlichkeit eingeschränkten Begriff desselben geben;) so kann uns nichts hindern, von diesem Wesen eine Causalität durch Vernunft in Ansehung der Welt zu prädiciren, und so zum Theismus überzuschreiten, ohne eben genöthigt zu sein, ihm diese Vernunft an ihm selbst, als eine ihm anklebende Eigenschaft, beizulegen. Denn was das Erste betrifft, so ist es der einzige mögliche Weg, den Gebrauch der Vernunft, in Ansehung aller möglichen Erfahrung, in der Sinnenwelt durchgängig mit sich einstimmig auf den höchsten Grad zu treiben, wenn man selbst wiederum eine höchste Vernunft als eine Ursache aller Verknüpfungen in der Welt annimmt; ein solches Princip muss ihr durchgängig vortheilhaft sein, kann ihr aber nirgend in ihrem Naturgebrauche schaden; zweitens aber wird dadurch doch die Vernunft nicht als Eigenschaft auf das Urwesen an sich selbst übertragen, sondern nur auf das Verhältniss desselben zur Sinnenwelt, und also der Anthropomorphismus gänzlich vermieden. Denn hier wird nur die Ursache der Vernunftform betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird, und dem höchsten Wesen, sofern es den Grund dieser Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beigelegt, aber nur nach der Analogie, d. i. sofern dieser Ausdruck nur das Ver-

hältniss anzeigt, was die uns unbekannte oberste Ursache zur Welt hat, um darin alles im höchsten Grade vernunftmässig zu bestimmen. Dadurch wird nun verhütet, dass wir uns der Eigenschaft der Vernunft nicht bedienen, um Gott, sondern um die Welt vermittelst derselben so zu denken, als es nothwendig ist, um den grösstmöglichen Vernunftgebrauch in Ansehung dieser nach einem Princip zu haben. Wir gestehen dadurch, dass uns das höchste Wesen nach demjenigen, was es an sich selbst sei, gänzlich unerforschlich und auf bestimmte Weise sogar undenkbar sei, und werden dadurch abgehalten, nach unseren Begriffen, die wir von der Vernunft als einer wirkenden Ursache (vermittelst des Willens) haben, keinen transscendenten Gebrauch zu machen, um die göttliche Natur durch Eigenschaften, die doch immer nur von der menschlichen Natur entlehnt sind, zu bestimmen und uns in grobe oder schwärmerische Begriffe zu verlieren, andererseits aber auch nicht die Weltbetrachtung nach unseren, auf Gott übertragenen Begriffen von der menschlichen Vernunft, mit hyperphysischen Erklärungsarten zu überschwemmen und von ihrer eigentlichen Bestimmung abzubringen, nach der sie ein Studium der blosen Natur durch die Vernunft und nicht eine vermessene Ableitung ihrer Erscheinungen von einer höchsten Vernunft sein soll. Der unseren schwachen Begriffen angemessene Ausdruck wird sein: dass wir uns die Welt so denken, als ob sie von einer höchsten Vernunft ihrem Dasein und inneren Bestimmung nach abstamme, wodurch wir theils die Beschaffenheit, die ihr, der Welt, selbst zukommt, erkennen, ohne uns doch anzumassen, die ihrer Ursache an sich selbst bestimmen zu wollen, theils andererseits in das Verhältniss der obersten Ursache zur Welt den Grund dieser Beschaffenheit (der Vernunftform in der Welt) legen, ohne die Welt dazu für sich selbst zureichend zu finden.*

Auf solche Weise verschwinden die Schwierigkeiten, die dem Theismus zu widerstehen scheinen, dadurch, dass man mit dem Grundsatze

* Ich werde sagen: die Causalität der obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in Ansehung ihrer Kunstwerke ist. Dabei bleibt mir die Natur der obersten Ursache selbst unbekannt; ich vergleiche nur ihre mir bekannte Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmässigkeit mit den mir bekannten Wirkungen menschlicher Vernunft und nenne daher jene eine Vernunft, ohne darum ebendasselbe, was ich am Menschen unter diesem Ausdruck verstehe, oder sonst etwas mir Bekanntes ihr als ihre Eigenschaft beizulegen.

des Hume, den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung dogmatisch hinaus zu treiben, einen anderen Grundsatz verbindet, den Hume gänzlich übersah, nämlich: das Feld möglicher Erfahrung nicht für dasjenige, was in den Augen unserer Vernunft sich selbst begrenzte, anzusehen. Kritik der Vernunft bezeichnet hier den wahren Mittelweg zwischen dem Dogmatismus, den Hume bekämpfte, und dem Skepticimus, den er dagegen einführen wollte, einen Mittelweg, der nicht, wie andere Mittelwege, die man gleichsam mechanisch (etwas von Einem, und etwas von dem Andern) sich selbst zu bestimmen anräth und wodurch kein Mensch eines Besseren belehrt wird, sondern einen solchen, den man nach Principien genau bestimmen kann.

§. 59.

Ich habe mich zu Anfange dieser Anmerkung des Sinnbildes einer Grenze bedient, um die Schranken der Vernunft in Ansehung ihres ihr angemessenen Gebrauchs festzusetzen. Die Sinnenwelt enthält blos Erscheinungen, die noch nicht Dinge an sich selbst sind, welche letztere (Noumena) also der Verstand, eben darum, weil er die Gegenstände der Erfahrung für blose Erscheinungen erkennt, annehmen muss. In unserer Vernunft sind beide zusammen befasst, und es fragt sich: wie verfährt Vernunft, den Verstand in Ansehung beider Felder zu begrenzen? Erfahrung, welche alles, was zur Sinnenwelt gehört, enthält, begrenzt sich nicht selbst; sie gelangt von jedem Bedingten immer nur auf ein anderes Bedingte. Das, was sie begrenzen soll, muss gänzlich ausser ihr liegen, und dieses ist das Feld der reinen Verstandeswesen. Dieses aber ist für uns ein leerer Raum, sofern es auf die Bestimmung der Natur dieser Verstandeswesen ankommt, und sofern können wir, wenn es auf dogmatisch-bestimmte Begriffe angesehen ist, nicht über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen. Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches sowohl zu dem gehört, was innerhalb derselben, als zum Raume, der ausser einem gegebenen Inbegriff liegt, so ist es doch eine wirkliche positive Erkenntniss, deren die Vernunft blos dadurch theilhaftig wird, dass sie sich bis zu dieser Grenze erweitert, so doch, dass sie nicht über diese Grenze hinaus zu gehen versucht, weil sie daselbst einen leeren Raum vor sich findet, in welchem sie zwar Formen zu Dingen, aber keine Dinge selbst denken kann. Aber die Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch etwas, was ihr sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntniss, die der Vernunft in diesem Standpunkte noch übrig bleibt, dadurch sie nicht

innerhalb der Sinnenwelt beschlossen, auch nicht ausser derselben schwärmend, sondern so, wie es einer Kenntniss der Grenze zukommt, sich blos auf das Verhältniss desjenigen, was ausserhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, einschränkt.

Die natürliche Theologie ist ein solcher Begriff auf der Grenze der menschlichen Vernunft, da sie sich genöthigt sieht, zu der Idee des höchsten Wesens (und, in praktischer Beziehung, auch auf die einer intelligiblen Welt) hinauszusehen, nicht um in Ansehung dieses blosen Verstandeswesens, mithin ausserhalb der Sinnenwelt, etwas zu bestimmen, sondern nur um ihren eigenen Gebrauch innerhalb derselben nach Principien der grösstmöglichen (theoretischen sowohl, als praktischen) Einheit zu leiten, und zu diesem Behuf sich der Beziehung derselben auf eine selbstständige Vernunft, als der Ursache aller dieser Verknüpfungen, zu bedienen, hiedurch aber nicht etwa sich blos ein Wesen zu erdichten, sondern da ausser der Sinnenwelt nothwendig etwas, was nur der reine Verstand denkt, anzutreffen sein muss, dieses nur auf solche Weise, obwohl freilich blos nach der Analogie zu bestimmen.

Auf solche Weise bleibt unser obiger Satz, der das Resultat der ganzen Kritik ist: „dass uns Vernunft durch alle ihre Principien *a priori* niemals etwas mehr, als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung und auch von diesen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann, lehre"; aber diese Einschränkung hindert nicht, dass sie uns nicht bis zur objectiven Grenze der Erfahrung, nämlich der Beziehung auf etwas, was selbst nicht Gegenstand der Erfahrung, aber doch der oberste Grund aller derselben sein muss, führe, ohne uns doch von demselben etwas an sich, sondern nur in Beziehung auf ihren eigenen vollständigen und auf die höchsten Zwecke gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung zu lehren. Dieses ist aber auch aller Nutzen, den man vernünftiger Weise hiebei auch nur wünschen kann und mit welchem man Ursache hat zufrieden zu sein.

§. 60.

So haben wir Metaphysik, wie sie wirklich in der Naturanlage der menschlichen Vernunft gegeben ist, und zwar in demjenigen, was den wesentlichen Zweck ihrer Bearbeitung ausmacht, nach ihrer subjectiven Möglichkeit ausführlich dargestellt. Da wir indessen doch fanden, dass dieser blos natürliche Gebrauch einer solchen Anlage unserer Vernunft, wenn keine Disciplin derselben, welche nur durch wissenschaft-

liche Kritik möglich ist, sie zügelt und in Schranken setzt, sie in übersteigende, theils blos scheinbare, theils unter sich sogar strittige, dialektische Schlüsse verwickelt, und überdem diese vernünftelnde Metaphysik zur Beförderung der Naturerkenntniss entbehrlich, ja wohl gar ihr nachtheilig ist, so bleibt es noch immer eine der Nachforschung würdige Aufgabe, die Naturzwecke, worauf diese Anlage zu transscendenten Begriffen in unserer Vernunft abgezielt sein mag, auszufinden, weil alles, was in der Natur liegt, doch auf irgend eine nützliche Absicht ursprünglich angelegt sein muss.

Eine solche Untersuchung ist in der That misslich; auch gestehe ich, dass es nur Muthmassung sei, wie alles, was die ersten Zwecke der Natur betrifft, was ich hievon zu sagen weiss, welches mir auch in diesem Fall allein erlaubt sein mag, da die Frage nicht die objective Gültigkeit metaphysischer Urtheile, sondern die Naturanlage zu denselben angeht, und also ausser dem System der Metaphysik in der Anthropologie liegt.

Wenn ich alle transscendentalen Ideen vergleiche, deren Inbegriff die eigentliche Aufgabe der natürlichen reinen Vernunft ausmacht, welche sie nöthigt, die blose Naturbetrachtung zu verlassen und über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen und in dieser Bestrebung das Ding, (es sei Wissen oder Vernünfteln,) was Metaphysik heisst, zu Stande zu bringen, so glaube ich gewahr zu werden, dass diese Naturanlage dahin abgezielt sei, unseren Begriff von den Fesseln der Erfahrung und den Schranken der blosen Naturbetrachtung so weit loszumachen, dass er wenigstens ein Feld vor sich eröffnet sehe, was blos Gegenstände für den reinen Verstand enthält, die keine Sinnlichkeit erreichen kann, zwar nicht in der Absicht, um uns mit diesen speculativ zu beschäftigen, (weil wir keinen Boden finden, worauf wir Fuss fassen können,) sondern weil praktische Principien, ohne einen solchen Raum für ihre nothwendige Erwartung und Hoffnung vor sich zu finden, sich nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten könnten, deren die Vernunft in moralischer Absicht unumgänglich bedarf.

Da finde ich nun, dass die psychologische Idee, ich mag dadurch auch noch so wenig von der reinen und über alle Erfahrungsbegriffe erhabenen Natur der menschlichen Seele einsehen, doch wenigstens die Unzulänglichkeit der letzteren deutlich genug zeige, und mich dadurch vom Materialismus, als einem zu keiner Naturerklärung tauglichen und überdem die Vernunft in praktischer Absicht verengenden psychologischen Begriffe abführe. So dienen die kosmologischen Ideen durch die sichtbare Unzulänglichkeit aller möglichen Naturerkenntniss, die Vernunft in

ihrer rechtmässigen Nachfrage zu befriedigen, uns vom Naturalismus, der die Natur für sich selbst genugsam ausgeben will, abzuhalten. Endlich da alle Naturnothwendigkeit in der Sinnenwelt jederzeit bedingt ist, indem sie immer Abhängigkeit der Dinge von andern voraussetzt und die unbedingte Nothwendigkeit nur in der Einheit einer von der Sinnenwelt unterschiedenen Ursache gesucht werden muss, die Causalität derselben aber wiederum, wenn sie blos Natur wäre, niemals das Dasein des Zufälligen als seine Folge begreiflich machen könnte, so macht sich die Vernunft vermittelst der theologischen Idee vom Fatalismus los, sowohl einer blinden Naturnothwendigkeit in dem Zusammenhange der Natur selbst, ohne erstes Princip, als auch in der Causalität dieses Princips selbst, und führt auf den Begriff einer Ursache durch Freiheit, mithin einer obersten Intelligenz. So dienen die transscendentalen Ideen, wenngleich nicht dazu, uns positiv zu belehren, doch die frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben und dadurch den moralischen Ideen ausser dem Felde der Speculation Raum zu verschaffen; und dieses würde, dünkt mich, jene Naturanlage einigermassen erklären.

Der praktische Nutzen, den eine blos speculative Wissenschaft haben mag, liegt ausserhalb den Grenzen dieser Wissenschaft, kann also blos als ein Scholion angesehen werden, und gehört, wie alle Scholien, nicht als ein Theil zur Wissenschaft selbst. Gleichwohl liegt diese Beziehung doch wenigstens innerhalb den Grenzen der Philosophie, vornehmlich derjenigen, welche aus reinen Vernunftquellen schöpft, wo der speculative Gebrauch der Vernunft in der Metaphysik mit dem praktischen in der Moral nothwendig Einheit haben muss. Daher die unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, in einer Metaphysik als Naturanlage betrachtet, nicht blos als ein Schein, der aufgelöset zu werden bedarf, sondern auch als Naturanstalt seinem Zwecke nach, wenn man kann, erklärt zu werden verdient, wiewohl dieses Geschäft, als überverdienstlich, der eigentlichen Metaphysik mit Recht nicht zugemuthet werden darf.

Für ein zweites, aber mehr mit dem Inhalte der Metaphysik verwandtes Scholion, müsste die Auflösung der Fragen gehalten werden, die in der Kritik von S. 647 bis 668 [1] fortgehen. Denn da werden gewisse Vernunftprincipien vorgetragen, die die Naturordnung oder vielmehr den

[1] In dem Anhang zur transscendentalen Dialektik: „von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft“.

Verstand, der ihre Gesetze durch Erfahrung suchen soll, *a priori* bestimmen. Sie scheinen constitutiv und gesetzgebend in Ansehung der Erfahrung zu sein, da sie doch aus bloser Vernunft entspringen, welche nicht so, wie Verstand, als ein Princip möglicher Erfahrung angesehen werden darf. Ob nun diese Uebereinstimmung darauf beruhe, dass, so wie Natur den Erscheinungen oder ihrem Quell, der Sinnlichkeit, nicht an sich selbst anhängt, sondern nur in der Beziehung der letzteren auf den Verstand angetroffen wird, so diesem Verstande die durchgängige Einheit seines Gebrauchs, zum Behuf einer gesammten möglichen Erfahrung (in einem System) nur mit Beziehung auf die Vernunft zukommen könne, mithin auch Erfahrung mittelbar unter der Gesetzgebung der Vernunft stehe, mag von denen, welche der Natur der Vernunft, auch ausser ihrem Gebrauch in der Metaphysik, sogar in den allgemeinen Principien eine Naturgeschichte überhaupt systematisch zu machen, nachspüren wollen, weiter erwogen werden; denn diese Aufgabe habe ich in der Schrift selbst zwar als wichtig vorgestellt, aber ihre Auflösung nicht versucht.*

Und so endige ich die analytische Auflösung der von mir selbst aufgestellten Hauptfrage: wie ist Metaphysik überhaupt möglich? indem ich von demjenigen, wo ihr Gebrauch wirklich, wenigstens in den Folgen gegeben ist, zu den Gründen ihrer Möglichkeit hinaufstieg.

* Es ist mein immerwährender Vorsatz durch die Kritik gewesen, nichts zu versäumen, was die Nachforschung der Natur der reinen Vernunft zur Vollständigkeit bringen könnte, ob es gleich noch so tief verborgen liegen möchte. Es steht nachher in Jedermanns Belieben, wie weit er seine Untersuchung treiben will, wenn ihm nur angezeigt worden, welche noch anzustellen sein möchten; denn dieses kann man von demjenigen billig erwarten, der es sich zum Geschäft gemacht hat, dieses ganze Feld zu übermessen, um es hernach zum künftigen Anbau und beliebigen Austheilung Andern zu überlassen. Dahin gehören auch die beiden Scholien, welche sich durch ihre Trockenheit Liebhabern wohl schwerlich empfehlen dürften und daher nur für Kenner hingestellt worden.

Auflösung

der allgemeinen Frage der Prolegomenen:

Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Metaphysik, als Naturanlage der Vernunft, ist wirklich, aber sie ist auch für sich allein, (wie die analytische Auflösung der dritten Hauptfrage bewies,) dialektisch und trüglich. Aus dieser also die Grundsätze hernehmen wollen, und in dem Gebrauche derselben dem zwar natürlichen, nichtsdestoweniger aber falschen Scheine folgen, kann niemals Wissenschaft, sondern nur eitle dialektische Kunst hervorbringen, darin es eine Schule der anderen zuvorthun, keine aber jemals einen rechtmässigen und dauernden Beifall erwerben kann.

Damit sie nun als Wissenschaft nicht blos auf trügliche Ueberredung, sondern auf Einsicht und Ueberzeugung Anspruch machen könne, so muss eine Kritik der Vernunft selbst den ganzen Vorrath der Begriffe *a priori*, die Eintheilung derselben nach den verschiedenen Quellen: der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft, ferner eine vollständige Tafel derselben, und die Zergliederung aller dieser Begriffe, mit allem, was daraus gefolgert werden kann, darauf aber vornehmlich die Möglichkeit des synthetischen Erkenntnisses *a priori*, vermittelst der Deduction dieser Begriffe, die Grundsätze ihres Gebrauchs, endlich auch die Grenzen desselben, alles aber in einem vollständigen System darlegen. Also enthält Kritik, und auch sie ganz allein den ganzen wohlgeprüften und bewährten Plan, ja sogar alle Mittel der Vollziehung in sich, wornach Metaphysik als Wissenschaft zu Stande gebracht werden kann; durch andere Wege und Mittel ist sie unmöglich. Es fragt sich also hier nicht sowohl, wie dieses Geschäft möglich, sondern nur, wie es in Gang zu bringen, und gute Köpfe von der bisherigen verkehrten und fruchtlosen zu einer untrüglichen Bearbeitung zu bewegen seien, und wie eine solche Vereinigung auf den gemeinschaftlichen Zweck am füglichsten gelenkt werden könne.

So viel ist gewiss: wer einmal Kritik gekostet hat, den ekelt auf immer alles dogmatische Gewäsche, womit er vorher aus Noth vorlieb nahm, weil seine Vernunft etwas bedurfte und nichts Besseres zu ihrer Unterhaltung finden konnte. Die Kritik verhält sich zur gewöhnlichen

Schulmetaphysik gerade, wie Chemie zur Alchemie, oder wie Astronomie zur wahrsagenden Astrologie. Ich bin dafür gut, dass Niemand, der die Grundsätze der Kritik auch nur in diesen Prolegomenen durchgedacht und gefasst hat, jemals wieder zu jener alten und sophistischen Scheinwissenschaft zurückkehren werde; vielmehr wird er mit einem gewissen Ergötzen auf eine Metaphysik hinaussehen, die nunmehr allerdings in seiner Gewalt ist, auch keiner vorbereitenden Entdeckungen mehr bedarf, und die zuerst der Vernunft dauernde Befriedigung verschaffen kann. Denn das ist ein Vorzug, auf welchen unter allen möglichen Wissenschaften Metaphysik allein mit Zuversicht rechnen kann, nämlich dass sie zur Vollendung und in den beharrlichen Zustand gebracht werden kann, da sie sich weiter nicht verändern darf, auch keiner Vermehrung durch neue Entdeckungen fähig ist; weil die Vernunft hier die Quellen ihrer Erkenntniss nicht in den Gegenständen und in ihrer Anschauung, (durch die sie nicht ferner eines Mehreren belehrt werden kann,) sondern in sich selbst hat, und, wenn sie die Grundgesetze ihres Vermögens vollständig und gegen alle Missdeutung bestimmt dargestellt hat, nichts übrig bleibt, was reine Vernunft *a priori* erkennen, ja auch nur, was sie mit Grunde fragen könnte. Die sichere Aussicht auf ein so bestimmtes und geschlossenes Wissen hat einen besonderen Reiz bei sich, wenn man gleich allen Nutzen, (von welchem ich hernach noch reden werde,) bei Seite setzt.

Alle falsche Kunst, alle eitle Weisheit dauert ihre Zeit; denn endlich zerstört sie sich selbst, und die höchste Cultur derselben ist zugleich der Zeitpunkt ihres Unterganges. Dass in Ansehung der Metaphysik diese Zeit jetzt da sei, beweist der Zustand, in welchen sie bei allem Eifer, womit sonst Wissenschaften aller Art bearbeitet werden, unter allen gelehrten Völkern verfallen ist. Die alte Einrichtung der Universitätsstudien erhält noch ihren Schatten, eine einzige Akademie der Wissenschaften bewegt noch dann und wann durch ausgesetzte Preise, einen und anderen Versuch darin zu machen; aber unter gründliche Wissenschaften wird sie nicht mehr gezählt, und man mag selbst urtheilen, wie etwa ein geistreicher Mann, den man einen grossen Metaphysiker nennen wollte, diesen wohlgemeinten, aber kaum von Jemanden beneideten Lobspruch aufnehmen würde.

Ob aber gleich die Zeit des Verfalls aller dogmatischen Metaphysik ungezweifelt da ist, so fehlt doch noch manches dran, um sagen zu können, dass die Zeit ihrer Wiedergeburt, vermittelst einer gründlichen und vollendeten Kritik der Vernunft dagegen schon erschienen sei. Alle Ueber-

gänge von einer Neigung zu der ihr entgegengesetzten gehen durch den Zustand der Gleichgültigkeit, und dieser Zeitpunkt ist der gefährlichste für einen Verfasser, aber, wie mich dünkt, doch der günstigste für die Wissenschaft. Denn wenn durch gänzliche Trennung vormaliger Verbindungen der Parteigeist erloschen ist, so sind die Gemüther in der besten Verfassung, nun allmählig Vorschläge zur Verbindung nach einem anderen Plane anzuhören.

Wenn ich sage, dass ich von diesen Prolegomenen hoffe, sie werden die Nachforschung im Felde der Kritik vielleicht regen machen und dem allgemeinen Geiste der Philosophie, dem es im speculativen Theile an Nahrung zu fehlen scheint, einen neuen und viel versprechenden Gegenstand der Unterhaltung darreichen, so kann ich mir schon zum voraus vorstellen, dass Jedermann, den die dornigten Wege, die ich ihn in der Kritik geführt habe, unwillig und überdrüssig gemacht haben, mich fragen werde, worauf ich wohl diese Hoffnung gründe. Ich antworte: auf das unwiderstehliche Gesetz der Nothwendigkeit.

Dass der Geist des Menschen metaphysicche Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist eben so wenig zu erwarten, als dass wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Athemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden. Es wird also in der Welt jederzeit, und was noch mehr, bei jedem, vornehmlich dem nachdenkenden Menschen Metaphysik sein, die, in Ermangelung eines öffentlichen Richtmaasses, jeder sich nach seiner Art zuschneiden wird. Nun kann das, was bis daher Metaphysik geheissen hat, keinem prüfenden Kopfe ein Gnüge thun; ihr aber gänzlich zu entsagen, ist doch auch unmöglich; also muss endlich eine Kritik der reinen Vernunft selbst versucht, oder, wenn eine da ist, untersucht und in allgemeine Prüfung gezogen werden, weil es sonst kein Mittel gibt, dieser dringenden Bedürfniss, welche noch etwas mehr, als blose Wissbegierde ist, abzuhelfen.

Seitdem ich Kritik kenne, habe ich am Ende des Durchlesens einer Schrift metaphysischen Inhalts, die mich durch Bestimmung ihrer Begriffe, durch Mannigfaltigkeit und Ordnung und einen leichten Vortrag sowohl unterhielt, als auch cultivirte, mich nicht entbrechen können, zu fragen: hat dieser Autor wohl die Metaphysik um einen Schritt weiter gebracht? Ich bitte die gelehrten Männer um Vergebung, deren Schriften mir in anderer Absicht genutzt und immer zur Cultur der Gemüthskräfte beigetragen haben, weil ich gestehe, dass ich weder in ihren, noch in meinen geringeren Versuchen, (denen doch Eigenliebe

zum Vortheil spricht,) habe finden können, dass dadurch die Wissenschaft im mindesten weiter gebracht worden, und dieses zwar aus dem ganz natürlichen Grunde, weil die Wissenschaft noch nicht existirte, und auch nicht stückweise zusammengebracht werden kann, sondern ihr Keim in der Kritik vorher völlig präformirt sein muss. Man muss aber, um alle Missdeutung zu verhüten, sich aus dem Vorigen wohl erinnern, dass durch analytische Behandlung unserer Begriffe zwar dem Verstande allerdings recht viel genutzt, die Wissenschaft (der Metaphysik) aber dadurch nicht im mindesten weiter gebracht werde, weil jene Zergliederungen der Begriffe nur Materialien sind, daraus allererst Wissenschaft gezimmert werden soll. So mag man den Begriff von Substanz und Accidens noch so schön zergliedern und bestimmen; das ist recht gut als Vorbereitung zu irgend einem künftigen Gebrauche. Kann ich aber gar nicht beweisen, dass in allem, was da ist, die Substanz beharre und nur die Accidenzen wechseln, so war durch alle jene Zergliederung die Wissenschaft nicht im mindesten weiter gebracht. Nun hat Metaphysik weder diesen Satz, noch den Satz des zureichenden Grundes, vielweniger irgend einen zusammengesetzteren, als z. B. einen zur Seelenlehre oder Kosmologie gehörigen, und überall gar keinen synthetischen Satz bisher *a priori* gültig beweisen können; also ist durch alle jene Analysis nichts ausgerichtet, nichts geschafft und gefördert worden, und die Wissenschaft ist nach so viel Gewühl und Geräusch noch immer da, wo sie zu ARISTOTELES Zeiten war, obzwar die Veranstaltungen dazu, wenn man nur erst den Leitfaden zu synthetischen Erkenntnissen gefunden hätte, ohnstreitig viel besser, wie sonst getroffen worden.

Glaubt Jemand sich hiedurch beleidigt, so kann er diese Beschuldigung leicht zu nichte machen, wenn er nur einen einzigen synthetischen, zur Metaphysik gehörigen Satz anführen will, den er auf dogmatische Art *a priori* zu beweisen sich erbietet; denn nur dann, wenn er dieses leistet, werde ich ihm einräumen, dass er wirklich die Wissenschaft weiter gebracht habe; sollte dieser Satz auch sonst durch die gemeine Erfahrung genug bestätigt sein. Keine Forderung kann gemässigter und billiger sein, und im (unausbleiblich gewissen) Fall der Nichtleistung kein Ausspruch gerechter, als der: dass Metaphysik als Wissenschaft bisher noch gar nicht existirt habe.

Nur zwei Dinge muss ich, im Fall, dass die Ausforderung angenommen wird, verbitten: erstlich das Spielwerk von Wahrscheinlichkeit und Muthmassung, welches der Metaphysik ebenso schlecht ansteht,

als der Geometrie; zweitens die Entscheidung vermittelst der Wünschelruthe des sogenannten gesunden Menschenverstandes, die nicht Jedermann schlägt, sondern sich nach persönlichen Eigenschaften richtet.

Denn, was das Erstere anlangt, so kann wohl nichts Ungereimteres gefunden werden, als in einer Metaphysik, einer Philosophie aus reiner Vernunft, seine Urtheile auf Wahrscheinlichkeit und Muthmassung gründen zu wollen. Alles, was *a priori* erkannt werden soll, wird eben dadurch für apodiktisch gewiss ausgegeben, und muss also auch so bewiesen werden. Man könnte ebenso gut eine Geometrie oder Arithmetik auf Muthmassungen gründen wollen; denn was den *calculus probabilium* der letzteren betrifft, so enthält er nicht wahrscheinliche, sondern ganz gewisse Urtheile über den Grad der Möglichkeit gewisser Fälle, unter gegebenen gleichartigen Bedingungen, die in der Summe aller möglichen Fälle ganz unfehlbar der Regel gemäss zutreffen müssen, ob diese gleich in Ansehung jedes einzelnen Zufalles nicht genug bestimmt ist. Nur in der empirischen Naturwissenschaft können Muthmassungen (vermittelst der Induction und Analogie) gelitten werden, doch so, dass wenigstens die Möglichkeit dessen, was ich annehme, völlig gewiss sein muss.

Mit der Berufung auf den gesunden Menschenverstand, wenn von Begriffen und Grundsätzen, nicht sofern sie in Ansehung der Erfahrung gültig sein sollen, sondern sofern sie auch ausser den Bedingungen der Erfahrung für geltend ausgegeben werden wollen, ist es, wo möglich, noch schlechter bewandt. Denn was ist der gesunde Verstand? Es ist der gemeine Verstand, sofern er richtig urtheilt. Und was ist nun der gemeine Verstand? Er ist das Vermögen der Erkenntniss und des Gebrauchs der Regeln *in concreto*, zum Unterschiede des speculativen Verstandes, welcher ein Vermögen der Erkenntniss der Regeln *in abstracto* ist. So wird der gemeine Verstand die Regel: dass alles, was geschieht, vermittelst seiner Ursache bestimmt sei, kaum verstehen, niemals aber so im Allgemeinen einsehen können. Er fordert daher ein Beispiel aus Erfahrung, und wenn er hört, dass dieses nichts Anderes bedeute, als was er jederzeit gedacht hat, wenn ihm eine Fensterscheibe zerbrochen oder ein Hausrath verschwunden war, so versteht er den Grundsatz und räumt ihn auch ein. Gemeiner Verstand hat also weiter keinen Gebrauch, als sofern er seine Regeln, (obgleich dieselben ihm wirklich *a priori* beiwohnen,) in der Erfahrung bestätigt sehen kann, mithin sie *a priori* und unabhängig von der Erfahrung einzusehen, gehört für den speculativen Verstand und liegt ganz ausser dem Gesichtskreise des

gemeinen Verstandes. Metaphysik hat es ja aber lediglich mit der letzteren Art Erkenntniss zu thun, und es ist gewiss ein schlechtes Zeichen eines gesunden Verstandes, sich auf jenen Gewährsmann zu berufen, der hier gar kein Urtheil hat, und den man sonst wohl nur über die Achsel ansieht, ausser wenn man sich im Gedränge sieht und sich in seiner Speculation weder zu rathen, noch zu helfen weiss.

Es ist eine gewöhnliche Ausflucht, deren sich diese falschen Freunde des gemeinen Menschenverstandes, (die ihn gelegentlich hoch preisen, gemeiniglich aber verachten,) zu bedienen pflegen, dass sie sagen: es müssen doch endlich einige Sätze sein, die unmittelbar gewiss seien, und von denen man nicht allein keinen Beweis, sondern auch überall keine Rechenschaft zu geben brauche, weil man sonst mit den Gründen seiner Urtheile niemals zu Ende kommen würde; aber zum Beweise dieser Befugniss können sie (ausser dem Satze des Widerspruchs, der aber die Wahrheit synthetischer Urtheile darzuthun nicht hinreichend ist,) niemals etwas anderes Ungezweifeltes, was sie dem gemeinen Menschenverstande unmittelbar beimessen dürfen, anführen, als mathematische Sätze: z. B. dass zweimal zwei vier ausmachen, dass zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie sei u. a. m. Das sind aber Urtheile, die von denen der Metaphysik himmelweit unterschieden sind. Denn in der Mathematik kann ich alles das durch mein Denken selbst machen (construiren), was ich mir durch einen Begriff als möglich vorstelle; ich thue zu einer Zwei die andere Zwei nach und nach hinzu und mache selbst die Zahl Vier, oder ziehe in Gedanken von einem Punkte zum anderen allerlei Linien, und kann nur eine einzige ziehen, die sich in allen ihren Theilen (gleichen sowohl, als ungleichen) ähnlich ist. Aber ich kann aus dem Begriffe eines Dinges durch meine ganze Denkkraft nicht den Begriff von etwas Anderem, dessen Dasein nothwendig mit dem ersteren verknüpft ist, herausbringen, sondern muss die Erfahrung zu Rathe ziehen, und obgleich mir mein Verstand *a priori*, (doch immer nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung,) den Begriff von einer solchen Verknüpfung (der Causalität) an die Hand gibt, so kann ich ihn doch nicht, wie die Begriffe der Mathematik, *a priori*, in der Anschauung darstellen und also seine Möglichkeit *a priori* darlegen, sondern dieser Begriff, sammt denen Grundsätzen seiner Anwendung, bedarf immer, wenn er *a priori* gültig sein soll, — wie es doch in der Metaphysik verlangt wird, — eine Rechtfertigung und Deduction seiner Möglichkeit, weil man sonst nicht weiss, wie weit er gültig sei, und ob er nur in der Erfahrung oder auch ausser ihr gebraucht

werden könne. Also kann man sich in der Metaphysik, als einer speculativen Wissenschaft der reinen Vernunft, niemals auf den gemeinen Menschenverstand berufen, aber wohl, wenn man genöthigt ist, sie zu verlassen und auf alles reine speculative Erkenntniss, welches jederzeit ein Wissen sein muss, mithin auch auf Metaphysik selbst und deren Belehrung (bei gewissen Angelegenheiten) Verzicht zu thun, und ein vernünftiger Glaube uns allein möglich, zu unserem Bedürfniss auch hinreichend, (vielleicht gar heilsamer, als das Wissen selbst,) befunden wird. Denn alsdenn ist die Gestalt der Sache ganz verändert. Metaphysik muss Wissenschaft sein, nicht allein im Ganzen, sondern auch in allen ihren Theilen, sonst ist sie gar nichts; weil sie, als Speculation der reinen Vernunft, sonst nirgends Haltung hat, als an allgemeinen Einsichten. Ausser ihr aber können Wahrscheinlichkeit und gesunder Menschenverstand gar wohl ihren nützlichen und rechtmässigen Gebrauch haben, aber nach ganz eigenen Grundsätzen, deren Gewicht immer von der Beziehung aufs Praktische abhängt.

Das ist es, was ich zur Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft zu fordern mich berechtigt halte.

Anhang

von dem, was geschehen kann, um

Metaphysik als Wissenschaft wirklich zu machen.

Da alle Wege, die man bisher eingeschlagen ist, diesen Zweck nicht erreicht haben, auch ausser einer vorhergehenden Kritik der reinen Vernunft ein solcher wohl niemals erreicht werden wird, so scheint die Zumuthung nicht unbillig, den Versuch, der hievon jetzt vor Augen gelegt ist, einer genauen und sorgfältigen Prüfung zu unterwerfen, wofern man es nicht für noch rathsamer hält, lieber alle Ansprüche auf Metaphysik gänzlich aufzugeben, in welchem Falle, wenn man seinem Vorsatze nur treu bleibt, nichts dawider einzuwenden ist. Wenn man den Lauf der Dinge nimmt, wie er wirklich geht, nicht, wie er gehen sollte, so gibt es zweierlei Urtheile, ein Urtheil, das vor der Untersuchung vorhergeht, und dergleichen ist in unserem Falle dasjenige, wo der Leser aus seiner Metaphysik über die Kritik der reinen Vernunft, (die allererst

die Möglichkeit derselben untersuchen soll,) ein Urtheil fällt, und dann ein anderes Urtheil, welches auf die Untersuchung folgt, wo der Leser die Folgerungen aus den kritischen Untersuchungen, die ziemlich stark wider seine angenommene Metaphysik verstossen dürften, eine Zeitlang bei Seite zu setzen vermag und allererst die Gründe prüft, woraus jene Folgerungen abgeleitet sein mögen. Wäre das, was gemeine Metaphysik vorträgt, ausgemacht gewiss (etwa wie Geometrie), so würde die erste Art zu urtheilen gelten; denn wenn die Folgerungen gewisser Grundsätze ausgemachten Wahrheiten widerstreiten, so sind jene Grundsätze falsch und ohne alle weitere Untersuchung zu verwerfen. Verhält es sich aber nicht so, dass Metaphysik von unstreitig gewissen (synthetischen) Sätzen einen Vorrath habe, und vielleicht gar so, dass ihrer eine Menge, die ebenso scheinbar als die besten unter ihnen, gleichwohl in ihren Folgerungen unter sich streitig seien, überall aber ganz und gar kein sicheres Kriterium der Wahrheit eigentlich-metaphysischer (synthetischer) Sätze in ihr anzutreffen ist; so kann die vorhergehende Art zu urtheilen, nicht statthaben, sondern die Untersuchung der Grundsätze der Kritik muss vor allem Urtheile über ihren Werth oder Unwerth vorhergehen.

Probe eines Urtheils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht.

Dergleichen Urtheil ist in den Göttingischen gelehrten Anzeigen, der Zugabe dritten Stück, vom 19. Jenner 1782, S. 40 u. f. anzutreffen.

Wenn ein Verfasser, der mit dem Gegenstande seines Werks wohl bekannt ist, der durchgängig eigenes Nachdenken in die Bearbeitung desselben zu legen beflissen gewesen, einem Recensenten in die Hände fällt, der seinerseits scharfsichtig genug ist, die Momente auszuspähen, auf die der Werth oder Unwerth der Schrift eigentlich beruht, nicht an Worten hängt, sondern den Sachen nachgeht, und nicht blos die Principien, von denen der Verfasser ausging, sichtet und prüft, so mag dem Letzteren zwar die Strenge des Urtheils missfallen, das Publicum ist dagegen gleichgültig, denn es gewinnt dabei; und der Verfasser selbst kann zufrieden sein, dass er Gelegenheit bekommt, seine von einem Kenner frühzeitig geprüften Aufsätze zu berichtigen oder zu erläutern, und auf solche Weise, wenn er im Grunde Recht zu haben glaubt, den Stein des Anstosses, der seiner Schrift in der Folge nachtheilig werden könnte, bei Zeiten wegzuräumen.

Ich befinde mich mit meinem Recensenten in einer ganz anderen Lage. Er scheint gar nicht einzusehen, worauf es bei der Untersuchung, womit ich mich (glücklich oder unglücklich) beschäftigte, eigentlich ankam, und es sei nun Ungeduld, ein weitläuftig Werk durchzudenken, oder verdriessliche Laune über eine angedrohte Reform einer Wissenschaft, bei der er schon längstens alles ins Reine gebracht zu haben glaubte, oder, welches ich ungern vermuthe, ein wirklich eingeschränkter Begriff daran Schuld, dadurch er sich über seine Schulmetaphysik niemals hinauszudenken vermag; kurz, er geht mit Ungestüm eine lange Reihe von Sätzen durch, bei denen man, ohne ihre Prämissen zu kennen, gar nichts denken kann, streut hin und wider seinen Tadel aus, von welchem der Leser ebensowenig den Grund sieht, als er die Sätze versteht, dawider derselbe gerichtet sein soll, und kann also weder dem Publicum zur Nachricht nützen, noch mir im Urtheile der Kenner das Mindeste schaden; daher ich diese Beurtheilung gänzlich übergangen sein würde, wenn sie mir nicht zu einigen Erläuterungen Anlass gäbe, die den Leser dieser Prolegomenen in einigen Fällen vor Missdeutung bewahren könnten.

Damit Recensent aber doch einen Gesichtspunkt fasse, aus dem er am leichtesten auf eine dem Verfasser unvortheilhafte Art das ganze Werk vor Augen stellen könne, ohne sich mit irgend einer besonderen Untersuchung bemühen zu dürfen, so fängt er damit an, und endigt auch damit, dass er sagt: „dies Werk ist ein System des transscendenten (oder, wie er es übersetzt, des höheren)* Idealismus."

Beim Anblicke dieser Zeile sahe ich bald, was für eine Recension da herauskommen würde, ungefähr so, als wenn Jemand, der niemals von Geometrie etwas gehört oder gesehen hätte, einen Euklid fände und ersucht würde, sein Urtheil darüber zu fällen, nachdem er beim

* Bei Leibe nicht der höhere. Hohe Thürme und die ihnen ähnlichen metaphysisch-grossen Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung, und das Wort: transscendental, dessen so vielfältig von mir angezeigte Bedeutung vom Recensenten nicht einmal gefasst worden, (so flüchtig hat er alles angesehen,) bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern was vor ihr *(a priori)* zwar vorhergeht, aber doch zu nichts Mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntniss möglich zu machen. Wenn diese Begriffe die Erfahrung überschreiten, dann heisst ihr Gebrauch transscendent, welcher von dem immanenten d. i. auf Erfahrung eingeschränkten Gebrauch unterschieden wird. Allen Missdeutungen dieser Art ist in dem Werke hinreichend vorgebeugt worden; allein der Recensent fand seinen Vortheil bei Missdeutungen.

Durchblättern auf viel Figuren gestossen, etwa sagte: „das Buch ist eine systematische Anweisung zum Zeichnen; der Verfasser bedient sich einer besonderen Sprache, um dunkle, unverständliche Vorschriften zu geben, die am Ende doch nichts mehr ausrichten können, als was Jeder durch ein gutes natürliches Augenmaass zu Stande bringen kann etc."

Lasst uns indessen doch zusehen, was denn das für ein Idealismus sei, der durch mein ganzes Werk geht, obgleich bei weitem noch nicht die Seele des Systems ausmacht.

Der Satz aller ächten Idealisten, von der eleatischen Schule an bis zum Bischof Berkeley, ist in dieser Formel enthalten: „alle Erkenntniss durch Sinne und Erfahrung ist nichts, als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit."

Der Grundsatz, der meinen Idealismus durchgängig regiert und bestimmt, ist dagegen: „alles Erkenntniss von Dingen aus blosem reinen Verstande oder reiner Vernunft ist nichts, als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit."

Das ist ja aber gerade das Gegentheil von jenem eigentlichen Idealismus; wie kam ich denn dazu, mich dieses Ausdrucks zu einer ganz entgegengesetzten Absicht zu bedienen, und wie der Recensent, ihn allenthalben zu sehen?

Die Auflösung dieser Schwierigkeit beruht auf etwas, was man sehr leicht aus dem Zusammenhange der Schrift hätte einsehen können, wenn man gewollt hätte. Raum und Zeit, sammt allem, was sie in sich enthalten, sind nicht die Dinge oder deren Eigenschaften an sich selbst, sondern gehören blos zu Erscheinungen derselben; bis dahin bin ich mit jenen Idealisten auf einem Bekenntnisse. Allein diese, und unter ihnen vornehmlich Berkeley, sahen den Raum für eine blose empirische Vorstellung an, die ebenso, wie die Erscheinungen in ihm, uns nur vermittelst der Erfahrung oder Wahrnehmung, zusammt allen seinen Bestimmungen bekannt würde; ich dagegen zeige zuerst: dass der Raum (und ebenso die Zeit, auf welche Berkeley nicht Acht hatte,) sammt allen seinen Bestimmungen *a priori* von uns erkannt werden könne, weil er sowohl, als die Zeit uns vor aller Wahrnehmung oder Erfahrung, als reine Form unserer Sinnlichkeit beiwohnt und alle Anschauung derselben, mithin auch alle Erscheinungen möglich macht. Hieraus folgt, dass, da Wahrheit auf allgemeinen und nothwendigen Gesetzen, als ihren Kriterien beruht, die Erfahrung bei Berkeley keine Kriterien der

Wahrheit haben könne, weil den Erscheinungen derselben (von ihm) nichts *a priori* zum Grunde gelegt ward; woraus denn folgte, dass sie nichts, als lauter Schein sei, dagegen bei uns Raum und Zeit (in Verbindung mit den reinen Verstandesbegriffen) *a priori* aller möglichen Erfahrung ihr Gesetz vorschreiben, welches zugleich das sichere Kriterium abgibt, in ihr Wahrheit von Schein zu unterscheiden.*

Mein sogenannter (eigentlich kritischer) Idealismus ist also von ganz eigenthümlicher Art, nämlich so, dass er den gewöhnlichen umstürzt, dass durch ihn alle Erkenntniss *a priori*, selbst die der Geometrie, zuerst objective Realität bekömmt, welche ohne diese meine bewiesene Idealität des Raumes und der Zeit selbst von den eifrigsten Realisten gar nicht behauptet werden könnte. Bei solcher Bewandniss der Sachen wünschte ich, um allen Missverstand zu verhüten, dass ich diesen meinen Begriff anders benennen könnte; aber ihn ganz abzuändern will sich nicht wohl thun lassen. Es sei mir also erlaubt, ihn künftig, wie oben schon angeführt worden, den formalen, besser noch den kritischen Idealismus zu nennen, um ihn vom dogmatischen des BERKELEY und vom skeptischen des CARTESIUS zu unterscheiden.

Weiter finde ich in der Beurtheilung dieses Buchs nichts Merkwürdiges. Der Verfasser derselben urtheilt durch und durch *en gros*, eine Manier, die klüglich gewählt ist, weil man dabei sein eigen Wissen oder Nichtwissen nicht verräth; ein einziges ausführliches Urtheil *en détail* würde, wenn es, wie billig, die Hauptfrage betroffen hätte, vielleicht meinen Irrthum, vielleicht auch das Maass der Einsicht des Recensenten in dieser Art von Untersuchungen aufgedeckt haben. Es war auch kein übelausgedachter Kunstgriff, um Lesern, welche sich nur aus Zeitungsnachrichten von Büchern einen Begriff zu machen gewohnt sind, die Lust zum Lesen des Buchs selbst frühzeitig zu benehmen, eine Menge von Sätzen, die ausser dem Zusammenhange mit ihren Beweisgründen und

* Der eigentliche Idealismus hat jederzeit eine schwärmerische Absicht, und kann auch keine andere haben, der meinige aber ist lediglich dazu, um die Möglichkeit unserer Erkenntniss *a priori* von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen, welches ein Problem ist, das bisher noch nicht aufgelöset, ja nicht einmal aufgeworfen worden. Dadurch fällt nun der ganze schwärmerische Idealismus, der immer, (wie auch schon aus dem Plato zu ersehen,) aus unseren Erkenntnissen *a priori* (selbst derer der Geometrie) auf eine andere (nämlich intellectuelle) Anschauung, als die der Sinne schloss, weil man sich gar nicht einfallen liess, dass Sinne auch *a priori* anschauen sollten.

Erläuterungen gerissen, (vornehmlich so antipodisch, wie diese in Ansehung aller Schulmetaphysik sind,) nothwendig widersinnisch lauten müssen, in einem Athem hintereinander herzusagen, die Geduld des Lesers bis zum Ekel zu bestürmen, und denn, nachdem man mich mit dem sinnreichen Satze, dass beständiger Schein Wahrheit sei, bekannt gemacht hat, mit der derben, doch väterlichen Lection zu schliessen: wozu denn der Streit wider die angenommene Sprache, wozu denn und woher die idealistische Unterscheidung? Ein Urtheil, welches alles Eigenthümliche meines Buches, da es vorher metaphysisch-ketzerisch sein sollte, zuletzt in einer blosen Sprachneuerung setzt, und klar beweist, dass mein angemaasster Richter auch nicht das Mindeste davon, und obenein sich selbst nicht recht verstanden habe.*

Recensent spricht indessen wie ein Mann, der sich wichtiger und vorzüglicher Einsichten bewusst sein muss, die er aber noch verborgen hält; denn mir ist in Ansehung der Metaphysik neuerlich nichts bekannt geworden, was zu einem solchen Tone berechtigen könnte. Daran thut er aber sehr Unrecht, dass er der Welt seine Entdeckungen vorenthält; denn es geht ohne Zweifel noch Mehreren so, wie mir, dass sie, bei allem Schönen, was seit langer Zeit in diesem Fache geschrieben worden, doch nicht finden konnten, dass die Wissenschaft dadurch um einen Finger breit weiter gebracht worden. Sonst Definitionen anspitzen, lahme Beweise mit neuen Krücken versehen, dem Cento der Metaphysik neue Lappen oder einen veränderten Zuschnitt geben, das findet man noch wohl, aber das verlangt die Welt nicht. Metaphysischer Behauptungen ist die Welt satt; man will die Möglichkeit dieser Wissenschaft, die Quellen, aus denen Gewissheit in derselben abgeleitet werden könne, und sichere Kriterien, den dialektischen Schein der reinen Vernunft von der Wahrheit zu unterscheiden. Hiezu muss der Recensent den

* Der Recensent schlägt sich mehrentheils mit seinem eigenen Schatten. Wenn ich die Wahrheit der Erfahrung dem Traum entgegensetze, so denkt er gar nicht daran, dass hier nur von dem bekannten *somnio objective sumto* der Wolf'schen Philosophie die Rede sei; der blos formal ist, und wobei es auf den Unterschied des Schlafens und Wachens gar nicht angesehen ist, und in einer Transscendentalphilosophie auch nicht gesehen werden kann. Uebrigens nennt er meine Deduction der Kategorien und die Tafel der Verstandesgrundsätze: „gemein bekannte Grundsätze der Logik und Ontologie auf idealistische Art ausgedrückt." Der Leser darf nur darüber diese Prolegomenen nachsehen, um sich zu überzeugen, dass ein elenderes und selbst historisch unrichtigeres Urtheil gar nicht könne gefällt werden.

Schlüssel besitzen, sonst würde er nimmermehr aus so hohem Tone gesprochen haben.

Aber ich gerathe auf den Verdacht, dass ihm ein solches Bedürfniss der Wissenschaft vielleicht niemals in Gedanken gekommen sein mag, denn sonst würde er seine Beurtheilung auf diesen Punkt gerichtet, und selbst ein fehlgeschlagener Versuch in einer so wichtigen Angelegenheit Achtung bei ihm erworben haben. Wenn das ist, so sind wir wieder gute Freunde. Er mag sich so tief in seine Metaphysik hinein denken, als ihm gut dünkt, daran soll ihn Niemand hindern, nur über das, was ausser der Metaphysik liegt, die in der Vernunft befindliche Quelle derselben, kann er nicht urtheilen. Dass mein Verdacht aber nicht ohne Grund sei, beweise ich dadurch, dass er von der Möglichkeit der synthetischen Erkenntniss *a priori,* welche die eigentliche Aufgabe war, auf deren Auflösung das Schicksal der Metaphysik gänzlich beruht und worauf meine Kritik (ebenso, wie hier meine Prolegomena) ganz und gar hinauslief, nicht ein Wort erwähnte. Der Idealismus, auf den er stiess und an welchem er auch hängen blieb, war nur, als das einige Mittel jene Aufgabe aufzulösen, in den Lehrbegriff aufgenommen worden, (wiewohl er denn auch noch aus anderen Gründen ihre Bestätigung erhielt,) und da hätte er zeigen müssen, dass entweder jene Aufgabe die Wichtigkeit nicht habe, die ich ihr, (wie auch jetzt in den Prolegomenen) beilege, oder dass sie durch meinen Begriff von Erscheinungen gar nicht, oder auch auf andere Art besser könne aufgelöset werden; davon aber finde ich in der Recension kein Wort. Der Recensent verstand also nichts von meiner Schrift, und vielleicht auch nichts von dem Geist und dem Wesen der Metaphysik selbst, wofern nicht vielmehr, welches ich lieber annehme, Recenteneilfertigkeit, über die Schwierigkeit, sich durch so viel Hindernisse durchzuarbeiten, entrüstet, einen nachtheiligen Schatten auf das vor ihm liegende Werk warf und es ihm in seinen Grundzügen unkenntlich machte.

Es fehlt noch sehr viel daran, dass eine gelehrte Zeitung, ihre Mitarbeiter mögen auch mit noch so guter Wahl und Sorgfalt ausgesucht werden, ihr sonst verdientes Ansehen im Felde der Metaphysik ebenso, wie anderwärts behaupten könne. Andere Wissenschaften und Kenntnisse haben doch ihren Massstab. Mathematik hat ihren in sich selbst, Geschichte und Theologie in weltlichen oder heiligen Büchern, Naturwissenschaft und Arzneikunst in Mathematik und Erfahrung, Rechtsgelehrsamkeit in Gesetzbüchern, und sogar Sachen des Geschmacks in

Mustern der Alten. Allein zur Beurtheilung des Dinges, das Metaphysik heisst, soll erst der Massstab gefunden werden, (ich habe einen Versuch gemacht, ihn sowohl, als seinen Gebrauch zu bestimmen.) Was ist nun, so lange, bis dieser ausgemittelt wird, zu thun, wenn doch über Schriften dieser Art geurtheilt werden muss? Sind sie von dogmatischer Art, so mag man es halten, wie man will; lange wird Keiner hierin über den Andern den Meister spielen, ohne dass sich Einer findet, der es ihm wieder vergilt. Sind sie aber von kritischer Art, und zwar nicht in Absicht auf andere Schriften, sondern auf die Vernunft selbst, so dass der Massstab der Beurtheilung nicht schon angenommen werden kann, sondern allererst gesucht wird; so mag Einwendung und Tadel unverbeten sein, aber Verträglichkeit muss dabei doch zum Grunde liegen, weil das Bedürfniss gemeinschaftlich ist und der Mangel benöthigter Einsicht ein richterlich-entscheidendes Ansehen unstatthaft macht.

Um aber diese meine Vertheidigung zugleich an das Interesse des philosophirenden gemeinen Wesens zu knüpfen, schlage ich einen Versuch vor, der über die Art, wie alle metaphysische Untersuchungen auf ihren gemeinschaftlichen Zweck gerichtet werden müssen, entscheidend ist. Dieser ist nichts Anderes, als was sonst wohl Mathematiker gethan haben, um in einem Wettstreit den Vorzug ihrer Methoden auszumachen, nämlich eine Ausforderung an meinen Recensenten, nach seiner Art irgend einen einzigen von ihm behaupteten wahrhaftig metaphysischen d. i. synthetischen und *a priori* aus Begriffen erkannten, allenfalls auch einen der unentbehrlichsten, als z. B. den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, oder der nothwendigen Bestimmung der Weltbegebenheiten durch ihre Ursache, aber, wie es sich gebührt, durch Gründe *a priori* zu erweisen. Kann er dies nicht, (Stillschweigen aber ist Bekenntniss,) so muss er einräumen, dass, da Metaphysik ohne apodiktische Gewissheit der Sätze dieser Art ganz und gar nichts ist, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit derselben vor allen Dingen zuerst in einer Kritik der reinen Vernunft ausgemacht werden müsse; mithin ist er verbunden, entweder zu gestehen, dass meine Grundsätze der Kritik richtig sind, oder ihre Ungültigkeit zu beweisen. Da ich aber schon zum voraus sehe, dass, so unbesorgt er sich auch bisher auf die Gewissheit seiner Grundsätze verlassen hat, dennoch, da es auf eine strenge Probe ankommt, er in dem ganzen Umfange der Metaphysik auch nicht einen einzigen auffinden werde, mit dem er dreist auftreten könne, so will ich ihm die vortheilhafte Bedingung bewilligen, die man nur in einem Wettstreite erwarten

kann, nämlich ihm das *onus probandi* abnehmen und es mir auflegen lassen.

Er findet nämlich in diesen Prolegomenen und in meiner Kritik S. 426—461[1] acht Sätze, deren zwei und zwei einander widerstreiten, jeder aber nothwendig zur Metaphysik gehört, die ihn entweder annehmen oder widerlegen muss, (wiewohl kein einziger derselben ist, der nicht zu seiner Zeit von irgend einem Philosophen wäre angenommen worden.) Nun hat er die Freiheit, sich einen von diesen acht Sätzen nach Wohlgefallen auszusuchen und ihn ohne Beweis, den ich ihm schenke, anzunehmen; aber nur einen, (denn ihm wird Zeitverspillerung eben so wenig dienlich sein, wie mir,) und alsdenn meinen Beweis des Gegensatzes anzugreifen. Kann ich nun diesen gleichwohl retten und auf solche Art zeigen, dass nach Grundsätzen, die jede dogmatische Metaphysik nothwendig anerkennen muss, das Gegentheil des von ihm adoptirten Satzes gerade eben so klar bewiesen werden könne, so ist dadurch ausgemacht, dass in der Metaphysik ein Erbfehler liege, der nicht erklärt, vielweniger gehoben werden kann, als wenn man bis zu ihrem Geburtsort, der reinen Vernunft selbst, hinaufsteigt, und so muss meine Kritik entweder angenommen, oder an ihrer Statt eine bessere gesetzt, sie also wenigstens studirt werden; welches das Einzige ist, das ich jetzt nur verlange. Kann ich dagegen meinen Beweis nicht retten, so steht ein synthetischer Satz *a priori* aus dogmatischen Grundsätzen auf der Seite meines Gegners fest, meine Beschuldigung der gemeinen Metaphysik war darum ungerecht, und ich erbiete mich, seinen Tadel meiner Kritik, (obgleich das lange noch nicht die Folge sein dürfte,) für rechtmässig zu erkennen. Hiezu aber würde es, dünkt mich, nöthig sein, aus dem Incognito zu treten, weil ich nicht absehe, wie es sonst zu verhüten wäre, dass ich nicht, statt einer Aufgabe, von ungenannten und doch unberufenen Gegnern mit mehreren beehrt oder bestürmt würde.

Vorschlag zu einer Untersuchung der Kritik, auf welche das Urtheil folgen kann.

Ich bin dem geehrten Publicum auch für das Stillschweigen verbunden, womit es eine geraume Zeit hindurch meine Kritik beehrt hat; denn dieses beweiset doch einen Aufschub des Urtheils und also einige Vermuthung, dass in einem Werke, was alle gewohnte Wege verlässt

[1] Die Thesen und Antithesen der vier Antinomien.

und einen neuen einschlägt, in den man sich nicht sofort finden kann, doch vielleicht etwas liegen möge, wodurch ein wichtiger, aber jetzt abgestorbener Zweig menschlicher Erkenntnisse neues Leben und Fruchtbarkeit bekommen könne, mithin eine Behutsamkeit, durch kein übereiltes Urtheil den noch zarten Pfropfreis abzubrechen und zu zerstören. Eine Probe eines aus solchen Gründen verspäteten Urtheils kommt mir nur eben jetzt in der Gothaischen gelehrten Zeitung vor Augen, dessen Gründlichkeit, (ohne mein hiebei verdächtiges Lob in Betracht zu ziehen,) aus der fasslichen und unverfälschten Vorstellung eines zu den ersten Principien meines Werkes gehörigen Stücks jeder Leser von selbst wahrnehmen wird.

Und nun schlage ich vor, da ein weitläuftig Gebäude unmöglich durch einen flüchtigen Ueberschlag sofort im Ganzen beurtheilt werden kann, es von seiner Grundlage an, Stück für Stück zu prüfen und hiebei gegenwärtige Prolegomena als einen allgemeinen Abriss zu brauchen, mit welchem denn gelegentlich das Werk selbst verglichen werden könnte. Dieses Ansinnen, wenn es nichts weiter, als meine Einbildung von Wichtigkeit, die die Eitelkeit gewöhnlichermassen allen eigenen Producten leihet, zum Grunde hätte, wäre unbescheiden und verdiente mit Unwillen abgewiesen zu werden. Nun aber stehen die Sachen der ganzen speculativen Philosophie so, dass sie auf dem Punkte sind, völlig zu erlöschen, obgleich die menschliche Vernunft an ihnen mit nie erlöschender Neigung hängt, die nur darum, weil sie unaufhörlich getäuscht wird, es jetzt, obgleich vergeblich versucht, sich in Gleichgültigkeit zu verwandeln.

In unserem denkenden Zeitalter lässt sich nicht vermuthen, dass nicht viele verdiente Männer jede gute Veranlassung benutzen sollten, zu dem gemeinschaftlichen Interesse der sich immer mehr aufklärenden Vernunft mit zu arbeiten, wenn sich nur einige Hoffnung zeigt, dadurch zum Zweck zu gelangen. Mathematik, Naturwissenschaft, Gesetze, Künste, selbst Moral etc. füllen die Seele noch nicht gänzlich aus; es bleibt immer noch ein Raum in ihr übrig, der für die blose reine und speculative Vernunft abgestochen ist und dessen Leere uns zwingt, in Fratzen oder Tändelwerk, oder auch Schwärmerei, dem Scheine nach Beschäftigung und Unterhaltung, im Grunde aber nur Zerstreuung zu suchen, um den beschwerlichen Ruf der Vernunft zu übertäuben, die ihrer Bestimmung gemäss etwas verlangt, was sie für sich selbst befriedige und nicht blos zum Behuf anderer Absichten, oder zum Interesse der Neigungen in Geschäftigkeit versetze. Daher hat eine Betrachtung, die sich blos mit die-

sem Umfange der für sich selbst bestehenden Vernunft beschäftigt, darum, weil eben in demselben alle andere Kenntnisse, sogar Zwecke zusammenstossen und sich in ein Ganzes vereinigen müssen, wie ich mit Grund vermuthe, für Jedermann, der es nur versucht hat, seine Begriffe so zu erweitern, einen grossen Reiz, und ich darf wohl sagen, einen grösseren, als jedes andere theoretische Wissen, welches man gegen jenes nicht leichtlich eintauschen würde.

Ich schlage aber darum diese Prolegomena zum Plane und Leitfaden der Untersuchung vor, und nicht das Werk selbst, weil ich mit diesem zwar, was den Inhalt, die Ordnung und Lehrart und die Sorgfalt betrifft, die auf jeden Satz gewandt worden, um ihn genau zu wägen und zu prüfen, ehe ich ihn hinstellte, auch noch jetzt ganz wohl zufrieden bin, (denn es haben Jahre dazu gehört, mich nicht allein von dem Ganzen, sondern bisweilen auch nur von einem einzigen Satze in Ansehung seiner Quellen völlig zu befriedigen,) aber mit meinem Vortrage in einigen Abschnitten der Elementarlehre, z. B. der Deduction der Verstandesbegriffe, oder dem von den Paralogismen d. r. V., nicht völlig zufrieden bin, weil eine gewisse Weitläuftigkeit in denselben die Deutlichkeit hindert, an deren Statt man das, was hier die Prolegomenen in Ansehung dieser Abschnitte sagen, zum Grunde der Prüfung legen kann.

Man rühmt von den Deutschen, dass, wozu Beharrlichkeit und anhaltender Fleiss erforderlich sind, sie es darin weiter, als andere Völker bringen können. Wenn diese Meinung gegründet ist, so zeigt sich hier nun eine Gelegenheit, ein Geschäft, an dessen glücklichem Ausgange kaum zu zweifeln ist und woran alle denkende Menschen gleichen Antheil nehmen, welches doch bisher nicht gelungen war, zur Vollendung zu bringen und jene vortheilhafte Meinung zu bestätigen; vornehmlich da die Wissenschaft, welche es betrifft, von so besonderer Art ist, dass sie auf einmal zu ihrer ganzen Vollständigkeit und in denjenigen beharrlichen Zustand gebracht werden kann, da sie nicht im mindesten weiter gebracht und durch spätere Entdeckung weder vermehrt, noch auch nur verändert werden kann, (den Ausputz durch hin und wieder vergrösserte Deutlichkeit oder angehängten Nutzen in allerlei Absicht rechne ich hieher nicht,) ein Vortheil, den keine andere Wissenschaft hat, noch haben kann, weil keine ein so völlig isolirtes, von anderen unabhängiges und mit ihnen unvermengtes Erkenntnissvermögen betrifft. Auch scheint dieser meiner Zumuthung der jetzige Zeitpunkt nicht ungünstig zu sein, da man jetzt in Deutschland fast nicht weiss, womit man

sich, ausser den sogenannten nützlichen Wissenschaften noch sonst beschäftigen könne, so dass es doch nicht bloses Spiel, sondern zugleich Geschäft sei, wodurch ein bleibender Zweck erreicht wird.

Wie die Bemühungen der Gelehrten zu einem solchen Zweck vereinigt werden könnten, dazu die Mittel zu ersinnen, muss ich Andern überlassen. Indessen ist meine Meinung nicht, irgend Jemanden eine blose Befolgung meiner Sätze zuzumuthen, oder mir auch nur mit der Hoffnung derselben zu schmeicheln, sondern es mögen sich, wie es zutrifft, Angriffe, Wiederholungen, Einschränkungen, oder auch Bestätigung, Ergänzung und Erweiterung dabei zutragen; wenn die Sache nur von Grund aus untersucht wird, so kann es jetzt nicht mehr fehlen, dass nicht ein Lehrgebäude, wenngleich nicht das meinige, dadurch zu Stande komme, was ein Vermächtniss für die Nachkommenschaft werden kann, dafür sie Ursache haben wird, dankbar zu sein.

Was, wenn man nur allererst mit den Grundsätzen der Kritik in Richtigkeit ist, für eine Metaphysik, ihr zu Folge, könne erwartet werden und wie diese keineswegs dadurch, dass man ihr die falschen Federn abgezogen, armselig und zu einer nur kleinen Figur herabgesetzt erscheinen dürfe, sondern in anderer Absicht reichlich und anständig ausgestattet erscheinen könne, würde hier zu zeigen zu weitläuftig sein; allein andere grosse Nutzen, die eine solche Reform nach sich ziehen würde, fallen sofort in die Augen. Die gemeine Metaphysik schaffte dadurch doch schon Nutzen, dass sie die Elementarbegriffe des reinen Verstandes aufsuchte, um sie durch Zergliederung deutlich und durch Erklärungen bestimmt zu machen. Dadurch ward sie eine Cultur für die Vernunft, wohin diese sich auch nachher zu wenden gut finden möchte; allein das war auch alles Gute, was sie that. Denn dieses ihr Verdienst vernichtete sie dadurch wieder, dass sie durch waghälsige Behauptungen den Eigendünkel, durch subtile Ausflüchte und Beschönigung die Sophisterei, und durch die Leichtigkeit, über die schwersten Aufgaben mit ein wenig Schulweisheit wegzukommen, die Seichtigkeit begünstigte, welche desto verführerischer ist, je mehr sie einerseits etwas von der Sprache der Wissenschaft, andererseits von der Popularität anzunehmen die Wahl hat und dadurch Allen alles, in der That aber überall nichts ist. Durch Kritik dagegen wird unserem Urtheil der Maassstab zugetheilt, wodurch Wissen von Scheinwissen mit Sicherheit unterschieden werden kann, und diese gründet dadurch, dass sie in der Metaphysik in ihre volle Ausübung gebracht wird, eine Denkungsart, die ihren wohlthätigen Einfluss nachher auf jeden

anderen Vernunftgebrauch erstreckt und zuerst den wahren philosophischen Geist einflösst. Aber auch der Dienst, den sie der Theologie leistet, indem sie solche von dem Urtheil der dogmatischen Speculation unabhängig macht und sie eben dadurch wider alle Angriffe solcher Gegner völlig in Sicherheit stellt, ist gewiss nicht gering zu schätzen. Denn gemeine Metaphysik, ob sie gleich jener viel Vorschub verhiess, konnte doch dieses Versprechen nachher nicht erfüllen und hatte noch überdem dadurch, dass sie speculative Dogmatik zu ihrem Beistand aufgeboten, nichts Anderes gethan, als Feinde wider sich selbst zu bewaffnen. Schwärmerei, die in einem aufgeklärten Zeitalter nicht aufkommen kann, als nur wenn sie sich hinter einer Schulmetaphysik verbirgt, unter deren Schutz sie es wagen darf, gleichsam mit Vernunft zu rasen, wird durch kritische Philosophie aus diesem ihrem letzten Schlupfwinkel vertrieben, und über das alles kann es doch einem Lehrer der Metaphysik nicht anders, als wichtig sein, einmal mit allgemeiner Beistimmung sagen zu können, dass, was er vorträgt, nun endlich auch Wissenschaft sei und dadurch dem gemeinen Wesen wirklicher Nutzen geleistet werde.

andern Vernunftgebrauch erstreckt und zuerst den wahren philosophischen Geist einhaucht. Aber auch der Dienst, den sie der Theologie leistet, indem sie solche von dem Einfluss der dogmatischen Speculation unabhängig macht und sie eben dadurch wider alle Angriffe solcher Gegner völlig in Sicherheit stellt, ist gewiss nicht gering zu schätzen. Denn gemeine Metaphysik, ob sie gleich jener viel Vorschub verhiess, konnte doch dieses Versprechen nachher nicht erfüllen und hatte noch überdem dadurch, dass sie speculative Dogmatik zu ihrem Beistand aufgeboten, nichts Anderes gethan, als Feinde wider sich selbst zu bewaffnen. Schwärmerei, die in einem aufgeklärten Zeitalter nicht aufkommen kann, als nur wenn sie sich hinter einer Schulmetaphysik verbirgt, unter deren Schutz sie es wagen darf, gleichsam mit Vernunft zu rasen, wird durch kritische Philosophie aus diesem ihrem letzten Schlupfwinkel vertrieben, und über das alles kann es doch einem Lehrer der Metaphysik nicht anders als wichtig sein, einmal mit allgemeiner Beistimmung sagen zu können, dass, was er vorträgt, nun endlich auch Wissenschaft sei und dadurch dem gemeinen Wesen wirklicher Nutzen geleistet werde.

II.

Recension

von

SCHULZ'S

Versuch einer Anleitung

zur

Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion.

Theil 1.

1783.

Dieser erste Theil soll nur als Einleitung zu einem neuen moralischen System die psychologischen Grundsätze, auf die in der Folge gebaut werden soll, von der Stelle, die der Mensch in der Stufenleiter der Wesen einnimmt, von seiner empfindenden, denkenden und durch Willen thätigen Natur, von Freiheit und Nothwendigkeit, vom Leben, dem Tode und einem künftigen Leben vor Augen stellen; — ein Werk, das durch seine Freimüthigkeit, und noch mehr durch die, aus den vielen sehr auffallenden Paradoxen dennoch hervorleuchtende gute Absicht des selbstdenkenden Verfassers bei jedem Leser ungeduldige Erwartungen erregen muss, wie doch eine auf dergleichen Prämissen gegründete Sittenlehre ausfallen werde. — Recensent wird erstlich den Gang der Gedanken des Verfassers kürzlich verfolgen, und zum Schlusse sein Urtheil über das Ganze beifügen.

Gleich zu Anfange wird der Begriff der Lebenskraft so erweitert, dass er auf alle Geschöpfe ohne Unterschied geht, nämlich blos als der Inbegriff aller in einem Geschöpfe vorhandenen und zu seiner Natur gehörigen Kräfte. Daraus folgt denn ein Gesetz der Stetigkeit aller Wesen, wo auf der grossen Stufenleiter ein jedes seinen Nebenmann über sich und unter sich hat, doch so, dass jede Gattung von Geschöpfen zwischen Grenzen steht, die diese nicht überschreiten können, so lange sie Mitglieder derselben Gattung bleiben. Daher gibt es eigentlich — nichts Lebloses, sondern nur ein kleineres Leben, und die Gattungen unterscheiden sich nur durch Grade der Lebenskraft. Seele, als ein vom Körper unterschiedenes Wesen, ist ein bloses Geschöpf der Einbildung; der erhabenste Seraph und der Baum sind beide künstliche Maschinen. So viel von der Natur der Seele. — Ein ähnlicher stufenartiger Zusammenhang findet sich in aller Erkenntniss. Irrthum und Wahrheit sind nicht der Species nach unterschieden, sondern

nur wie das Kleinere vom Grösseren; kein absoluter Irrthum findet statt, sondern jedes Erkenntniss, zu der Zeit, da es beim Menschen entsteht, ist für ihn wahr. Zurechtweisung ist nur Hinzuthuung der Vorstellungen, die vordem noch fehlten, und vormalige Wahrheit wird in der Folge durch den blosen Fortgang der Erkenntniss in Irrthum verwandelt. Unsere Erkenntniss ist, gegen die eines Engels, lauter Irrthum. Die Vernunft kann nicht irren; jeder Kraft ist ihr Geleise vorgezeichnet. Die Verurtheilung der Vernunft durch sich selbst geschieht auch nicht alsdann, wenn man urtheilt, sondern hinterher, wenn man schon auf einer anderen Stelle ist und mehr Kenntnisse sich erworben hat. Ich soll nicht sagen, ein Kind — irrt, — sondern es versteht es noch nicht so gut, als es künftig verstehen wird; es ist ein kleineres Urtheil. Weisheit und Thorheit, Wissenschaft und Unwissenheit verdienen also nicht Lob, nicht Tadel; sie sind blos als allmählige Fortschritte der Natur anzusehen, in Ansehung deren ich nicht frei bin. — Was den Willen betrifft, so sind alle Neigungen und Triebe in einem einzigen, nämlich der Selbstliebe enthalten, in Ansehung deren aber ein jeder Mensch seine besondere Stimmung hat, die doch auch von einer allgemeinen Stimmung niemals abweichen kann. Die Selbstliebe wird jedesmal durch alle Empfindungen zusammen bestimmt, doch so, dass entweder die dunkleren oder die deutlicheren daran den grössten Antheil haben. Es gibt also keinen freien Willen, sondern dieser steht unter dem strengen Gesetze der Nothwendigkeit; doch wenn die Selbstliebe durch gar keine deutlichen Vorstellungen, sondern blos durch Empfindung bestimmt wird, so nennt man dies unfreie Handlungen. Alle Reue ist nichtig und ungereimt; denn der Verbrecher beurtheilt seine That nicht aus seiner vorigen, sondern gegenwärtigen Stimmung, die zwar freilich, wenn sie damals stattgefunden hätte, die That würde verhindert haben, wovon aber fälschlich vorausgesetzt wird, dass sie solche auch hätte verhindern sollen, da sie im vorigen Zustande wirklich nicht anzutreffen war. Die Reue ist blos eine missverstandene Vorstellung, wie man künftig besser handeln könne, und in der That hat die Natur hiebei keine andere Absicht, als den Zweck der Besserung. — Auflösung der Schwierigkeit, wie Gott der Urheber der Sünde sein könne. — Tugend und Laster sind nicht wesentlich unterschieden. (Hier ist wiederum der sonst angenommene specifische Unterschied in blosen Unterschied den Graden nach verwandelt.) Tugend ohne Laster kann nicht bestehen, und diese sind nur Gelegenheitsgründe, besser zu werden, (also eine Stufe höher zu kommen.) Die

Menschen können sich über das, was sie Tugend nennen, nicht vergleichen, ausser über die, ohne welche keine menschliche Wohlfahrt möglich ist, das ist die allgemeine Tugend; aber von dieser abzuweichen, ist den Menschen schlechterdings unmöglich, und der, so davon abweicht, ist nicht lasterhaft, sondern aberwitzig. Der Mensch, der ein allgemeines Laster beginge, würde wider die Selbstliebe handeln, welches unmöglich ist. Folglich ist die Bahn der allgemeinen Tugend so eben, so gerade und an beiden Seiten so verzäunt, dass alle Menschen schlechterdings darauf bleiben müssen. Es ist nichts, als die besondere Stimmung jedes Menschen, welche unter ihnen hierin einen Unterschied macht; wenn sie ihre Standorte verwechselten, so würde einer ebenso handeln, wie der andere. Moralisch gut und böse bedeuten nichts weiter, als einen höheren oder einen niedrigeren Grad von Vollkommenheit. Menschen sind in Vergleichung gegen Engel, und diese gegen — Gott lasterhaft. Daher, weil keine Freiheit ist, sind alle rächenden Strafen ungerecht, vorzüglich Todesstrafen, an deren Stelle nichts, als Erstattung und Besserung, keineswegs aber blose Warnung die Absicht der Strafgesetze ausmachen müsse. Lob wegen einer erspriesslichen That ertheilen, zeigt wenige Menschenkenntniss an; der Mensch war eben so gut dazu bestimmt und aufgezogen, als der Mordbrenner ein Haus anzuzünden. Lob hat nur die Absicht, um den Urheber und Andere zu ähnlichen guten Thaten aufzumuntern.

Diese Lehre von der Nothwendigkeit nennt der Verfasser eine selige Lehre, und behauptet, dass durch sie die Sittenlehre allererst ihren eigentlichen Werth erhalte, wobei er gelegentlich anmerkt, dass gewisse Lehrer, die es so leicht vormalen, bei Verbrechen sich mit Gott zu versöhnen, in Anspruch genommen werden sollten.— Man kann die gute Absicht des Verfassers hiebei nicht verkennen. Er will die blos büssende und fruchtlose Reue, die doch so oft als an sich versöhnend empfohlen wird, weggeschafft wissen und an deren Statt feste Entschliessungen zum besseren Lebenswandel eingeführt haben; er sucht die Weisheit und Gütigkeit Gottes durch den Fortschritt aller seiner Geschöpfe zur Vollkommenheit und ewigen Glückseligkeit, obgleich auf verschiedenen Wegen, als sonst geschieht, zu vertheidigen, — die Religion vom müssigen Glauben zur That zurückzuführen, endlich auch die bürgerlichen Strafen menschlicher und für das besondere sowohl, als allgemeine Beste erspriesslicher zu machen. — Auch wird die Kühnheit seiner speculativen Behauptungen demjenigen nicht so schreckhaft auffallen, dem bekannt ist, was PRIESTLEY, ein eben so sehr wegen seiner Frömmigkeit, als Einsicht hochgeachteter

englischer Gottesgelehrte, mit unserem Verfasser einstimmig behauptet, ja noch mit mehr Kühnheit ausgedrückt hat, und was nun schon mehrere Geistliche in England, obgleich weit unter ihm an Talenten, ihm ohne Zurückhaltung nachsprechen; ja was nur neuerlich Herr Prof. EHLERS von der Freiheit des Willens für einen Begriff gab, nämlich als einem Vermögen des denkenden Wesens, seiner jedesmaligen Ideenlage gemäss zu handeln.

Gleichwohl wird jeder unbefangene und vornehmlich in dieser Art von Speculation genugsam geübte Leser nicht unbemerkt lassen, dass der allgemeine Fatalismus, der in diesem Werke das vornehmste, alle Moral afficirende, gewaltsame Princip ist, (da er alles menschliche Thun und Lassen in ein bloses Marionettenspiel verwandelt,) den Begriff von Verbindlichkeit gänzlich aufhebe, — dass dagegen das Sollen oder der Imperativ, der das praktische Gesetz vom Naturgesetz unterscheidet, uns auch in der Idee gänzlich ausserhalb der Naturkette setze, indem er, ohne unseren Willen als frei zu denken, unmöglich und ungereimt ist, vielmehr uns alsdann nichts übrig bleibt, als abzuwarten und zu beobachten, was Gott vermittelst der Naturursachen in uns für Entschliessungen wirken werde, nicht aber was wir von selbst als Urheber thun können und sollen; woraus dann die gröbste Schwärmerei entspringen muss, die allen Einfluss der gesunden Vernunft aufhebt, deren Rechte gleichwohl der Verfasser aufrecht zu erhalten bemüht gewesen. — Der praktische Begriff der Freiheit hat in der That mit dem speculativen, der den Metaphysikern gänzlich überlassen bleibt, gar nichts zu thun. Denn woher mir ursprünglich der Zustand, in welchem ich jetzt handeln soll, gekommen sei, kann mir ganz gleichgültig sein; ich frage nur, was ich nun zu thun habe, und da ist die Freiheit eine — nothwendige praktische Voraussetzung und eine Idee, unter der allein ich die Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann. Selbst der hartnäckigste Skeptiker gesteht, dass, wenn es zum Handeln kommt, alle sophistische Bedenklichkeiten wegen eines allgemein täuschenden Scheins wegfallen müssen. Ebenso muss der entschlossenste Fatalist, der es ist, so lange er sich der blosen Speculation ergibt, dennoch, sobald es ihm um Weisheit und Pflicht zu thun ist, jederzeit so handeln, als ob er frei wäre, — und diese Idee bringt auch wirklich die damit einstimmige That hervor, und kann sie auch allein hervorbringen. Es ist schwer, den Menschen ganz abzulegen. Der Verfasser, nachdem er jedes Menschen Handlung, so abgeschmackt sie auch Andern erscheinen mag, aus dem Grunde seiner besonderen Stimmung

gerechtfertigt hatte, sagt S. 137: „Ich will alles schlechterdings und ohne Ausnahme, alles, was mich zeitlich und ewig glücklich machen kann, verloren haben," (ein vermessener Ausdruck!) wenn du nicht ebenso abgeschmackt gehandelt hättest, als der Andere, wenn du nur in seinem Standorte gewesen wärst." Allein da doch nach seinen eigenen Behauptungen die grösste Ueberzeugung in einem Zeitpunkte davor nicht sichern kann, dass nicht in einem andern Zeitpunkte, wenn die Erkenntniss weiter fortgerückt ist, die vorige Wahrheit hintennach Irrthum werde: wie würde es dann mit jener äusserst gewagten Betheurung aussehen? — Er hat aber im Grunde seiner Seele, obgleich er es sich selbst nicht gestehen wollte, vorausgesetzt, dass der Verstand nach objectiven Gründen, die jederzeit gültig sind, sein Urtheil zu bestimmen das Vermögen habe, und nicht unter dem Mechanismus der blos subjectiv bestimmenden Ursachen, die sich in der Folge ändern können, steht; mithin nahm er immer Freiheit zu denken an, ohne welche es keine Vernunft gibt. Ebenso muss er auch Freiheit des Willens im Handeln voraussetzen, ohne welche es keine Sitten gibt, wenn er in seinem, wie ich nicht zweifle, rechtschaffenen Lebenswandel den ewigen Gesetzen der Pflicht gemäss verfahren, und nicht ein Spiel seiner Instincte und Neigungen sein will, ob er schon zu gleicher Zeit sich selbst diese Freiheit abspricht, weil er seine praktischen Grundsätze mit den speculativen sonst nicht in Einstimmung zu bringen vermag, woran aber, wenn es auch Niemandem gelänge, in der That nicht viel verloren sein würde.

III.

Idee

zu einer

allgemeinen Geschichte

in weltbürgerlicher Absicht.

1784.

Eine Stelle unter den kurzen Anzeigen des zwölften Stücks der Gothaischen Gel. Zeitung d. J., die ohne Zweifel aus meiner Unterredung mit einem durchreisenden Gelehrten genommen worden, nöthigt mir diese Erläuterung ab, ohne die jene keinen begreiflichen Sinn haben würde.

(Anmerkung des Verfassers zu der Ueberschrift dieser Abhandlung.)

Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag, so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, ebensowohl, als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt. Die Geschichte, welche sich mit der Erzählung dieser Erscheinungen beschäftigt, so tief auch deren Ursachen verborgen sein mögen, lässt dennoch von sich hoffen, dass, wenn sie das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens im Grossen betrachtet, sie einen regelmässigen Gang derselben entdecken könne; und dass auf die Art, was an einzelnen Subjecten verwickelt und regellos in die Augen fällt, an der ganzen Gattung doch als eine stetig fortgehende, obgleich langsame Entwickelung der ursprünglichen Anlagen derselben werde erkannt werden können. So scheinen die Ehen, die daher kommenden Geburten und das Sterben, da der freie Wille der Menschen auf sie so grossen Einfluss hat, keiner Regel unterworfen zu sein, nach welcher man die Zahl derselben zum voraus durch Rechnung bestimmen könne; und doch beweisen die jährlichen Tafeln derselben in grossen Ländern, dass sie ebensowohl nach beständigen Naturgesetzen geschehen, als die so unbeständigen Witterungen, deren Ereigniss man einzeln nicht vorherbestimmen kann, die aber im Ganzen nicht ermangeln, den Wachsthum der Pflanzen, den Lauf der Ströme und andere Naturanstalten in einem gleichförmigen ununterbrochenen Gange zu erhalten. Einzelne Menschen und selbst ganze Völker denken wenig daran, dass, indem sie, ein jedes nach seinem Sinne und einer oft wider den andern ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen, und an derselben Beförderung arbeiten, an welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen sein würde.

Da die Menschen in ihren Bestrebungen nicht blos instinctmässig, wie Thiere, und doch auch nicht, wie vernünftige Weltbürger, nach einem

verabredeten Plane, im Ganzen verfahren, so scheint auch keine planmässige Geschichte, (wie etwa von den Bienen oder den Bibern,) von ihnen möglich zu sein. Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Thun und Lassen auf der grossen Weltbühne aufgestellt sieht; und bei hin und wieder anscheinender Weisheit im Einzelnen, doch endlich alles im Grossen aus Thorheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet; wobei man am Ende nicht weiss, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll. Es ist hier keine Auskunft für den Philosophen, als dass, da er bei Menschen und ihrem Spiele im Grossen gar keine vernünftige *eigene Absicht* voraussetzen kann, er versuche, ob er nicht eine *Naturabsicht* in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne; aus welcher von Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plane der Natur möglich sei. — Wir wollen sehen, ob es uns gelingen werde, einen Leitfaden zu einer solchen Geschichte zu finden; und wollen es dann der Natur überlassen, den Mann hervorzubringen, der im Stande ist, sie darnach abzufassen. So brachte sie einen Kepler hervor, der die excentrischen Bahnen der Planeten auf eine unerwartete Weise bestimmten Gesetzen unterwarf; und einen Newton, der diese Gesetze aus einer allgemeinen Naturursache erklärte.

Erster Satz.

Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmässig auszuwickeln. Bei allen Thieren bestätigt dieses die äussere sowohl, als innere oder zergliedernde Beobachtung. Ein Organ, das nicht gebraucht werden soll, eine Anordnung, die ihren Zweck nicht erreicht, ist ein Widerspruch in der teleologischen Naturlehre. Denn wenn wir von jenem Grundsatze abgehen, so haben wir nicht mehr eine gesetzmässige, sondern eine zwecklos spielende Natur; und das trostlose Ungefähr tritt an die Stelle des Leitfadens der Vernunft.

Zweiter Satz.

Am Menschen, (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden,) *sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln.* Die Vernunft in

einem Geschöpfe ist ein Vermögen, die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinct zu erweitern, und kennt keine Grenzen ihrer Entwürfe. Sie wirkt aber selbst nicht instinctmässig, sondern bedarf Versuche, Uebung und Unterricht, um von einer Stufe der Einsicht zur andern allmählig fortzuschreiten. Daher würde ein jeder Mensch unmässig lange leben müssen, um zu lernen, wie er von allen seinen Naturanlagen einen vollständigen Gebrauch machen solle; oder, wenn die Natur seine Lebensfrist nur kurz angesetzt hat, (wie es wirklich geschehen ist,) so bedarf sie einer vielleicht unabsehlichen Reihe von Zeugungen, deren eine der andern ihre Aufklärung überliefert, um endlich ihre Keime in unserer Gattung zu derjenigen Stufe der Entwickelung zu treiben, welche ihrer Absicht vollständig angemessen ist. Und dieser Zeitpunkt muss wenigstens in der Idee des Menschen das Ziel seiner Bestrebungen sein, weil sonst die Naturanlagen grösstentheils als vergeblich und zwecklos angesehen werden müssten; welches alle praktische Principien aufheben, und dadurch die Natur, deren Weisheit in Beurtheilung aller übrigen Anstalten sonst zum Grundsatze dienen muss, am Menschen allein eines kindischen Spiels verdächtig machen würde.

Dritter Satz.

Die Natur hat gewollt, dass der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines thierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe, und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit theilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinct, durch eigene Vernunft verschafft hat. Die Natur thut nämlich nichts überflüssig und ist im Gebrauche der Mittel zu ihren Zwecken nicht verschwenderisch. Da sie dem Menschen Vernunft und darauf sich gründende Freiheit des Willens gab, so war das schon eine klare Anzeige ihrer Absicht in Ansehung seiner Ausstattung. Er sollte nämlich nun nicht durch Instinct geleitet, oder durch anerschaffene Kenntniss versorgt und unterrichtet sein; er sollte vielmehr alles aus sich selbst herausbringen. Die Erfindung seiner Bedeckung, seiner äusseren Sicherheit und Vertheidigung, (wozu sie ihm weder die Hörner des Stiers, noch die Klauen des Löwen, noch das Gebiss des Hundes, sondern blos Hände gab,) alle Ergötzlichkeit, die das Leben angenehm machen kann, selbst seine Einsicht und Klugheit, und sogar die Gutartigkeit seines Willens sollten gänzlich sein eigen Werk sein. Sie scheint sich hier in ihrer grössten Sparsamkeit selbst gefallen

zu haben, und ihre thierische Ausstattung so knapp, so genau auf das höchste Bedürfniss einer anfänglichen Existenz abgemessen zu haben, als wollte sie: der Mensch sollte, wenn er sich aus der grössten Rohigkeit dereinst zur grössten Geschicklichkeit, innerer Vollkommenheit der Denkungsart und, (so viel es auf Erden möglich ist,) dadurch zur Glückseligkeit emporgearbeitet haben würde, hievon das Verdienst ganz allein haben und es sich selbst nur verdanken dürfen; gleich als habe sie es mehr auf seine vernünftige Selbstschätzung, als auf ein Wohlbefinden angelegt. Denn in diesem Gange der menschlichen Angelegenheit ist ein ganzes Heer von Mühseligkeiten, die den Menschen erwarten. Es scheint aber der Natur darum gar nicht zu thun gewesen zu sein, dass er wohl lebe; sondern dass er sich so weit hervorarbeite, um sich, durch sein Verhalten, des Lebens und des Wohlbefindens würdig zu machen. Befremdend bleibt es immer hiebei, dass die älteren Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und dass doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren, (zwar freilich ohne ihre Absicht,) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Antheil nehmen zu können. Allein so räthselhaft dieses auch ist, so nothwendig ist es doch zugleich, wenn man einmal annimmt: eine Thiergattung soll Vernunft haben, und als Klasse vernünftiger Wesen, die insgesammt sterben, deren Gattung aber unsterblich ist, dennoch zu einer Vollständigkeit der Entwickelung ihrer Anlagen gelangen.

Vierter Satz.

Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwickelung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der **Antagonismus** derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmässigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die ungesellige Geselligkeit der Menschen, d. i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist. Hiezu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur. Der Mensch hat eine Neigung, sich zu vergesellschaften; weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch, d. i. die Entwickelung seiner Naturanlagen fühlt.

Er hat aber auch einen grossen Hang, sich zu vereinzelnen (isoliren); weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles blos nach seinem Sinne richten zu wollen und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiss, dass er seinerseits zum Widerstand gegen Andere geneigt ist. Dieser Widerstand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt, seinen Hang zur Faulheit zu überwinden, und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann. Da geschehen nun die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Cultur, die eigentlich in dem gesellschaftlichen Werth des Menschen besteht; da werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geschmack gebildet, und selbst durch fortgesetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung mit der Zeit in bestimmte praktische Principien, und so eine pathologisch-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein moralisches Ganze verwandeln kann. Ohne jene, an sich zwar nicht liebenswürdigen Eigenschaften der Ungeselligkeit, woraus der Widerstand entspringt, den Jeder bei seinen selbstsüchtigen Anmassungen nothwendig antreffen muss, würden in einem arkadischen Schäferleben, bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe, alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben; die Menschen, gutartig wie die Schafe, die sie weiden, würden ihrem Dasein kaum einen grösseren Werth verschaffen, als dieses ihr Hausvieh hat; sie würden das Leere der Schöpfung in Ansehung ihres Zwecks, als vernünftige Natur, nicht ausfüllen. Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die missgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortreffliche Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiss besser, was für seine Gattung gut ist; sie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er soll aus der Nachlässigkeit und unthätigen Genügsamkeit hinaus, sich in Arbeit und Mühseligkeiten stürzen, um dagegen auch Mittel auszufinden, sich klüglich wiederum aus den letztern herauszuziehen. Die natürlichen Triebfedern dazu, die Quellen der Ungeselligkeit und des durchgängigen Widerstandes, woraus so viele Uebel entspringen, die aber doch auch wieder zur neuen Anspannung der Kräfte, mithin zu mehrerer Entwickelung der Naturanlagen antreiben,

verrathen also wohl die Anordnung eines weisen Schöpfers; und nicht etwa die Hand eines bösartigen Geistes, der in seine herrliche Anstalt gepfuscht oder sie neidischer Weise verderbt habe.

Fünfter Satz.

Das grösste Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, ist die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden **bürgerlichen Gesellschaft**. Da nur in der Gesellschaft, und zwar derjenigen, die die grösste Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder, und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit Anderer bestehen könne, — da nur in ihr die höchste Absicht der Natur, nämlich die Entwickelung aller ihrer Anlagen, in der Menschheit erreicht werden kann, die Natur auch will, dass sie diesen, so wie alle Zwecke ihrer Bestimmung, sich selbst verschaffen solle; so muss eine Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äusseren Gesetzen im grösstmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, d. i. eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung sein; weil die Natur nur vermittelst der Auflösung und Vollziehung derselben ihre übrigen Absichten mit unserer Gattung erreichen kann. In diesen Zustand des Zwanges zu treten, zwingt den, sonst für ungebundene Freiheit so sehr eingenommenen Menschen die Noth; und zwar die grösste unter allen, nämlich die, welche sich Menschen unter einander selbst zufügen, deren Neigungen es machen, dass sie in wilder Freiheit nicht lange neben einander bestehen können. Allein in einem solchen Gehege, als bürgerliche Vereinigung ist, thun ebendieselben Neigungen hernach die beste Wirkung; so wie Bäume in einem Walde, eben dadurch, dass ein jeder dem anderen Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nöthigen, beides über sich zu suchen und dadurch einen schönen geraden Wuchs bekommen; statt dass die, welche in Freiheit und von einander abgesondert ihre Aeste nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief und krumm wachsen. Alle Cultur und Kunst, welche die Menschheit ziert, die schönste gesellschaftliche Ordnung, sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genöthigt wird, sich zu discipliniren und so, durch abgedrungene Kunst, die Keime der Natur vollständig zu entwickeln.

Sechster Satz.

Dieses Problem ist zugleich das schwerste, und das, welches von der Menschengattung am spätesten aufgelöst wird. Die Schwierigkeit, welche auch die blose Idee dieser Aufgabe schon vor Augen legt, ist diese: der Mensch ist ein Thier, das, wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, einen Herrn nöthig hat. Denn er missbraucht gewiss seine Freiheit in Ansehung anderer Seinesgleichen; und ob er gleich, als vernünftiges Geschöpf, ein Gesetz wünscht, welches der Freiheit Aller Schranken setze, so verleitet ihn doch seine selbstsüchtige thierische Neigung, wo er darf, sich selbst auszunehmen. Er bedarf also einen Herrn, der ihm den eigenen Willen breche und ihn nöthige, einem allgemeingültigen Willen, dabei Jeder frei sein kann, zu gehorchen. Wo nimmt er aber diesen Herrn her? Nirgend anders, als aus der Menschengattung. Aber dieser ist ebensowohl ein Thier, das einen Herrn nöthig hat. Er mag es also anfangen, wie er will, so ist nicht abzusehen, wie er sich ein Oberhaupt der öffentlichen Gerechtigkeit verschaffen könne, das selbst gerecht sei; er mag dieses nun in einer einzelnen Person oder in einer Gesellschaft vieler dazu auserlesenen Personen suchen. Denn Jeder derselben wird immer seine Freiheit missbrauchen, wenn er Keinen über sich hat, der nach den Gesetzen über ihn Gewalt ausübt. Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht für sich selbst, und doch ein Mensch sein. Diese Aufgabe ist daher die schwerste unter allen; ja ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich; aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt.* Dass sie auch diejenige sei, welche am spätesten ins Werk gerichtet wird, folgt überdem auch daraus, dass hiezu richtige Begriffe von der Natur einer möglichen Verfassung, grosse, durch viel Weltläufe geübte Erfahrenheit und, über das alles, ein zur Annehmung derselben vorbereiteter guter Wille erfordert wird; drei solche Stücke aber sich sehr schwer, und wenn es geschieht, nur sehr spät, nach viel vergeblichen Versuchen, einmal zusammen finden können.

* Die Rolle des Menschen ist also sehr künstlich. Wie es mit den Einwohnern anderer Planeten und ihrer Natur beschaffen sei, wissen wir nicht; wenn wir aber diesen Auftrag der Natur gut ausrichten, so können wir uns wohl schmeicheln, dass wir unter unseren Nachbarn im Weltgebäude einen nicht geringen Rang behaupten dürften. Vielleicht mag bei diesen ein jedes Individuum seine Bestimmung in seinem Leben völlig erreichen. Bei uns ist es anders; nur die Gattung kann dieses hoffen.

Siebenter Satz.

Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmässigen **äusseren Staatenverhältnisses** abhängig, und kann ohne das letztere nicht aufgelöst werden. Was hilfts, an einer gesetzmässigen bürgerlichen Verfassung unter einzelnen Menschen, d. i. an der Anordnung eines gemeinen Wesens zu arbeiten? Dieselbe Ungeselligkeit, welche die Menschen hiezu nöthigte, ist wieder die Ursache, dass ein jedes Gemeinwesen in äusserem Verhältnisse, d. i. als ein Staat in Beziehung auf Staaten in ungebundener Freiheit steht, und folglich einer von dem andern eben die Uebel erwarten muss, die die einzelnen Menschen drückten und sie zwangen, in einen gesetzmässigen bürgerlichen Zustand zu treten. Die Natur hat also die Unvertragsamkeit der Menschen, selbst der grossen Gesellschaften und Staatskörper dieser Art Geschöpfe, wieder zu einem Mittel gebraucht, um in dem unvermeidlichen Antagonismus derselben einen Zustand der Ruhe und Sicherheit auszufinden; d. i. sie treibt durch die Kriege, durch die überspannte und niemals nachlassende Zurüstung zu denselben, durch die Noth, die dadurch endlich ein jeder Staat, selbst mitten im Frieden, innerlich fühlen muss, zu anfänglich unvollkommenen Versuchen, endlich aber nach vielen Verwüstungen, Umkippungen, und selbst durchgängiger innerer Erschöpfung ihrer Kräfte zu dem, was ihnen die Vernunft auch ohne so viel traurige Erfahrung hätte sagen können, nämlich: aus dem gesetzlosen Zustande der Wilden hinauszugehen, und in einen Völkerbund zu treten; wo jeder, auch der kleinste Staat seine Sicherheit und Rechte, nicht von eigener Macht oder eigener rechtlichen Beurtheilung, sondern allein von diesem grossen Völkerbunde *(Foedus Amphictyonum)*, von einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten könnte. So schwärmerisch diese Idee auch zu sein scheint, und als eine solche an einem Abbé von St. Pierre oder Rousseau verlacht worden, (vielleicht, weil sie solche in der Ausführung zu nahe glaubten;) so ist es doch der unvermeidliche Ausgang der Noth, worein sich Menschen einander versetzen, die die Staaten zu eben der Entschliessung, (so schwer es ihnen auch eingeht,) zwingen muss, wozu der wilde Mensch eben so ungern gezwungen ward, nämlich: seine brutale Freiheit aufzugeben und in einer gesetzmässigen Verfassung Ruhe und Sicherheit zu suchen. — Alle Kriege sind demnach so viel Versuche, (zwar nicht in der Absicht der Menschen, aber doch in der Absicht der

Natur,) neue Verhältnisse der Staaten zu Stande zu bringen und durch Zerstörung, wenigstens Zerstückelung aller, neue Körper zu bilden, die sich aber wieder, entweder in sich selbst oder neben einander, nicht erhalten können und daher neue ähnliche Revolutionen erleiden müssen; bis endlich einmal, theils durch die bestmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfassung innerlich, theils durch eine gemeinschaftliche Verabredung und Gesetzgebung äusserlich, ein Zustand errichtet wird, der, einem bürgerlichen gemeinen Wesen ähnlich, so wie ein Automat sich selbst erhalten kann.

Ob man es nun von einem epikurischen Zusammenlauf wirkender Ursachen erwarten solle, dass die Staaten, so wie die kleinen Stäubchen der Materie, durch ihren ungefähren Zusammenstoss allerlei Bildungen versuchen, die durch neuen Anstoss wieder zerstört werden, bis endlich einmal von ungefähr eine solche Bildung gelingt, die sich in ihrer Form erhalten kann, (ein Glückszufall, der sich wohl schwerlich jemals zutragen wird!) oder ob man vielmehr annehmen solle, die Natur verfolge hier einen regelmässigen Gang, unsere Gattung von der unteren Stufe der Thierheit an allmählig bis zur höchsten Stufe der Menschheit, und zwar durch eigene, obzwar dem Menschen abgedrungene Kunst zu führen, und entwickele in dieser scheinbarlich wilden Unordnung ganz regelmässig jene ursprünglichen Anlagen; oder ob man lieber will, dass aus allen diesen Wirkungen und Gegenwirkungen der Menschen im Grossen überall nichts, wenigstens nichts Kluges herauskomme, dass es bleiben werde, wie es von jeher gewesen ist, und man daher nicht voraussagen könne, ob nicht die Zwietracht, die unserer Gattung so natürlich ist, am Ende für uns eine Hölle von Uebeln, in einem noch so gesitteten Zustande vorbereite, indem sie vielleicht diesen Zustand selbst und alle bisherigen Fortschritte in der Cultur durch barbarische Verwüstung wieder vernichten werde, (ein Schicksal, wofür man unter der Regierung des blinden Ungefährs nicht stehen kann, mit welcher gesetzlose Freiheit in der That einerlei ist, wenn man ihr nicht einen insgeheim an Weisheit geknüpften Leitfaden der Natur unterlegt!) das läuft ungefähr auf die Frage hinaus: ob es wohl vernünftig sei, Zweckmässigkeit der Naturanstalt in Theilen und doch Zwecklosigkeit im Ganzen anzunehmen? Was also der zwecklose Zustand der Wilden that, dass er nämlich alle Naturanlagen in unserer Gattung zurückhielt, aber endlich durch die Uebel, worin er diese versetzte, sie nöthigte, aus diesem Zustande hinaus und in eine bürgerliche Verfassung zu treten, in welcher alle jene Keime entwickelt werden kön-

nen, das thut auch die barbarische Freiheit der schon gestifteten Staaten, nämlich: dass durch die Verwendung aller Kräfte der gemeinen Wesen auf Rüstungen gegen einander, durch die Verwüstungen, die der Krieg anrichtet, noch mehr aber durch die Nothwendigkeit, sich beständig in Bereitschaft dazu zu erhalten, zwar die völlige Entwickelung der Naturanlagen in ihrem Fortgange gehemmt wird, dagegen aber auch die Uebel, die daraus entspringen, unsere Gattung nöthigen, zu dem an sich heilsamen Widerstande vieler Staaten neben einander, der aus ihrer Freiheit entspringt, ein Gesetz des Gleichgewichts aufzufinden und eine vereinigte Gewalt, die demselben Nachdruck gibt, mithin einen weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit einzuführen, der nicht ohne alle Gefahr sei, damit die Kräfte der Menschheit nicht einschlafen, aber doch auch nicht ohne ein Princip der Gleichheit ihrer wechselseitigen Wirkungen und Gegenwirkungen, damit sie einander nicht zerstören. Ehe dieser letzte Schritt, (nämlich die Staatenverbindung) geschehen, also fast nur auf der Hälfte ihrer Ausbildung, erduldet die menschliche Natur die härtesten Uebel, unter dem betrüglichen Anschein äusserer Wohlfahrt; und ROUSSEAU hatte so Unrecht nicht, wenn er den Zustand der Wilden vorzog, sobald man nämlich diese letzte Stufe, die unsere Gattung noch zu ersteigen hat, weglässt. Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft cultivirt. Wir sind civilisirt, bis zum Ueberlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns für schon moralisirt zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Cultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliebe und der äusseren Anständigkeit hinausläuft, macht blos die Civilisirung aus. So lange aber Staaten alle ihre Kräfte auf ihre eiteln und gewaltsamen Erweiterungsabsichten verwenden, und so die langsame Bemühung der inneren Bildung der Denkungsart ihrer Bürger unaufhörlich hemmen, ihnen selbst auch alle Unterstützung in dieser Absicht entziehen, ist nichts von dieser Art zu erwarten; weil dazu eine lange innere Bearbeitung jedes gemeinen Wesens zur Bildung seiner Bürger erfordert wird. Alles Gute aber, das nicht auf moralisch-gute Gesinnung gepfropft ist, ist nichts, als lauter Schein und schimmerndes Elend. In diesem Zustande wird wohl das menschliche Geschlecht verbleiben, bis es sich, auf die Art, wie ich gesagt habe, aus dem chaotischen Zustande seiner Staatsverhältnisse herausgearbeitet haben wird.

Achter Satz.

Man kann die Geschichte der Menschengattung im Grossen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und, **zu diesem Zwecke**, auch äusserlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann. Der Satz ist eine Folgerung aus dem vorigen. Man sieht: die Philosophie könne auch ihren Chiliasmus haben; aber einen solchen, zu dessen Herbeiführung ihre Idee, obgleich nur sehr von weitem, selbst beförderlich werden kann, der also nichts weniger als schwärmerisch ist. Es kommt nur darauf an, ob die Erfahrung etwas von einem solchen Gange der Naturabsicht entdecke. Ich sage: etwas Weniges; denn dieser Kreislauf scheint so lange Zeit zu erfordern, bis er sich schliesst, dass man aus dem kleinen Theil, den die Menschheit in dieser Absicht zurückgelegt hat, nur ebenso unsicher die Gestalt ihrer Bahn und das Verhältniss der Theile zum Ganzen bestimmen kann, als aus allen bisherigen Himmelsbeobachtungen den Lauf, den unsere Sonne sammt dem ganzen Heere ihrer Trabanten im grossen Fixsternensystem nimmt; obgleich doch aus dem allgemeinen Grunde der systematischen Verfassung des Weltbaues, und aus dem Wenigen, was man beobachtet hat, zuverlässig genug, um auf die Wirklichkeit eines solchen Kreislaufes zu schliessen. Indessen bringt es die menschliche Natur so mit sich: selbst in Ansehung der allerentferntesten Epoche, die unsere Gattung treffen soll, nicht gleichgültig zu sein, wenn sie nur mit Sicherheit erwartet werden kann. Vornehmlich kann es in unserem Falle um desto weniger geschehen, da es scheint, wir könnten durch unsere eigene vernünftige Veranstaltung diesen, für unsere Nachkommen so erfreulichen Zeitpunkt schneller herbeiführen. Um deswillen werden wir uns selbst die schwachen Spuren der Annäherung desselben sehr wichtig. Jetzt sind die Staaten schon in einem so künstlichen Verhältnisse gegen einander, dass keiner in der inneren Cultur nachlassen kann, ohne gegen die andern an Macht und Einfluss zu verlieren; also ist, wo nicht der Fortschritt, dennoch die Erhaltung dieses Zwecks der Natur, selbst durch die ehrsüchtigen Absichten derselben ziemlich gesichert. Ferner: bürgerliche Freiheit kann jetzt auch nicht sehr wohl angetastet werden, ohne den Nachtheil davon in allen Gewerben, vornehmlich dem Handel, dadurch aber auch die Abnahme der Kräfte des Staats im äusse-

ren Verhältnisse zu fühlen. Diese Freiheit geht aber allmählig weiter. Wenn man den Bürger hindert, seine Wohlfahrt auf alle ihm selbst beliebige Art, die nur mit der Freiheit Anderer zusammen bestehen kann, zu suchen, so hemmt man die Lebhaftigkeit des durchgängigen Betriebes, und hiemit wiederum die Kräfte des Ganzen. Daher wird die persönliche Einschränkung in seinem Thun und Lassen immer mehr aufgehoben, die allgemeine Freiheit der Religion nachgegeben; und so entspringt allmählig, mit unterlaufendem Wahne und Grillen, Aufklärung, als ein grosses Gut, welches das menschliche Geschlecht sogar von der selbstsüchtigen Vergrösserungsabsicht seiner Beherrscher ziehen muss, wenn sie nur ihren eigenen Vortheil verstehen. Diese Aufklärung aber, und mit ihr auch ein gewisser Herzensantheil, den der aufgeklärte Mensch am Guten, das er vollkommen begreift, zu nehmen nicht vermeiden kann, muss nach und nach bis zu den Thronen hinauf gehen und selbst auf ihre Regierungsgrundsätze Einfluss haben. Obgleich z. B. unsere Weltregierer zu öffentlichen Erziehungsanstalten und überhaupt zu allem, was das Weltbeste betrifft, für jetzt kein Geld übrig haben, weil alles auf den künftigen Krieg schon zum voraus verrechnet ist; so werden sie doch ihren eigenen Vortheil darin finden, die obzwar schwachen und langsamen eigenen Bemühungen ihres Volks in diesem Stücke wenigstens nicht zu hindern. Endlich: wird selbst der Krieg allmählig nicht allein ein so künstliches, im Ausgange von beiden Seiten so unsicheres, sondern auch durch die Nachwehen, die der Staat in einer immer anwachsenden Schuldenlast (einer neuen Erfindung) fühlt, deren Tilgung unabsehlich wird, ein so bedenkliches Unternehmen, dabei der Einfluss, den jede Staatserschütterung in unserem, durch seine Gewerbe so sehr verketteten Welttheil auf alle andere Staaten thut, so merklich, dass sich diese durch ihre eigene Gefahr gedrungen, obgleich ohne gesetzliches Ansehen, zu Schiedsrichtern anbieten, und so alles von weitem zu einem künftigen grossen Staatskörper anschicken, wovon die Vorwelt kein Beispiel aufzuzeigen hat. Obgleich dieser Staatskörper für jetzt nur noch sehr im rohen Entwurfe dasteht, so fängt sich dennoch gleichsam schon ein Gefühl in allen Gliedern, deren jedem an der Erhaltung des Ganzen gelegen ist, an zu regen; und dieses gibt Hoffnung, dass nach manchen Revolutionen der Umbildung endlich das, was die Natur zur höchsten Absicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand, als der Schooss, worin alle ursprüngliche Anlagen der Menschengattung entwickelt werden, dereinst einmal zu Stande kommen werde.

Neunter Satz.

Ein philosophischer Versuch, die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten, muss als möglich und selbst für diese Naturabsicht beförderlich angesehen werden. Es ist zwar ein befremdlicher und dem Anscheine nach ungereimter Anschlag, nach einer Idee, wie der Weltlauf gehen müsste, wenn er gewissen vernünftigen Zwecken angemessen sein sollte, eine Geschichte abfassen zu wollen; es scheint, in einer solchen Absicht könne nur ein Roman zu Stande kommen. Wenn man indessen annehmen darf, dass die Natur, selbst im Spiele der menschlichen Freiheit, nicht ohne Plan und Endabsicht verfahre, so könnte diese Idee doch wohl brauchbar werden; und ob wir gleich zu kurzsichtig sind, den geheimen Mechanismus ihrer Veranstaltung durchzuschauen, so dürfte diese Idee uns doch zum Leitfaden dienen, ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen, wenigstens im Grossen, als ein System darzustellen. Denn wenn man von der griechischen Geschichte, — als derjenigen, wodurch uns jede andere ältere oder gleichzeitige aufbehalten worden, wenigstens beglaubigt werden muss*, — anhebt; wenn man derselben Einfluss auf die Bildung und Missbildung des Staatskörpers des römischen Volks, das den griechischen Staat verschlang, und des letzteren Einfluss auf die Barbaren, die jenen wiederum zerstörten, bis auf unsere Zeit verfolgt; dabei aber die Staatengeschichte anderer Völker, so wie deren Kenntniss durch eben diese aufgeklärten Nationen allmählig zu uns gelangt ist, episodisch hinzuthut: so wird man einen regelmässigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung in unserem Welttheile, (der wahrscheinlicher Weise allen anderen dereinst Gesetze geben wird,) entdecken. Indem man ferner al-

* Nur ein gelehrtes Publicum, das von seinem Anfange an bis zu uns ununterbrochen fortgedauert hat, kann die alte Geschichte beglaubigen. Ueber dasselbe hinaus ist alles *terra incognita;* und die Geschichte der Völker, die ausser demselben lebten, kann nur von der Zeit angefangen werden, da sie darin eintraten. Dies geschah mit dem jüdischen Volk zur Zeit der Ptolemäer, durch die griechische Bibelübersetzung, ohne welche man ihren isolirten Nachrichten wenig Glauben beimessen würde. Von da, (wenn dieser Anfang vorerst ausgemittelt worden,) kann man aufwärts ihren Erzählungen nachgehen. Und so mit allen übrigen Völkern. Das erste Blatt im Thucydides, (sagt Hume,) ist der einzige Anfang aller wahren Geschichte.

lenthalben nur auf die bürgerliche Verfassung und deren Gesetze, und auf das Staatsverhältniss Acht hat, insofern beide durch das Gute, welches sie enthielten, eine Zeit lang dazu dienten, Völker (mit ihnen auch Künste und Wissenschaften) empor zu heben und zu verherrlichen, durch das Fehlerhafte aber, das ihnen anhing, sie wiederum zu stürzen, so doch, dass immer ein Keim der Aufklärung übrig blieb, der durch jede Revolution mehr entwickelt, eine folgende noch höhere Stufe der Verbesserung vorbereitete; so wird sich, wie ich glaube, ein Leitfaden entdecken, der nicht blos zur Erklärung des so verworrenen Spiels menschlicher Dinge, oder zur politischen Wahrsagerkunst künftiger Staatsveränderungen dienen kann, (ein Nutzen, den man schon sonst aus der Geschichte der Menschen, wenn man sie gleich als unzusammenhängende Wirkung einer regellosen Freiheit ansah, gezogen hat;) sondern es wird, (was man ohne einen Naturplan vorauszusetzen nicht mit Grunde hoffen kann,) eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menschengattung in weiter Ferne vorgestellt wird, wie sie sich endlich doch zu dem Zustande emporarbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in sie legte, völlig können entwickelt und ihre Bestimmung hier auf Erden kann erfüllt werden. Eine solche Rechtfertigung der Natur, — oder besser der Vorsehung, — ist kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen. Denn was hilfts, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu preisen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn der Theil des grossen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem diesem den Zweck enthält, — die Geschichte des menschlichen Geschlechts, — ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nöthigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer anderen Welt zu hoffen?

Dass ich mit dieser Idee einer Weltgeschichte, die gewissermassen einen Leitfaden *a priori* hat, die Bearbeitung der eigentlichen, blos empirisch abgefassten Historie verdrängen wollte, wäre Missdeutung meiner Absicht; es ist nur ein Gedanke von dem, was ein philosophischer Kopf, (der übrigens sehr geschichtskundig sein müsste,) noch aus einem anderen Standpunkte versuchen könnte. Ueberdem muss die sonst rühmliche Umständlichkeit, mit der man jetzt die Geschichte seiner Zeit abfasst, doch einen Jeden natürlicher Weise auf die Bedenklichkeit bringen, wie es unsere späten Nachkommen anfangen werden, die Last von Ge-

schichte, die wir ihnen nach einigen Jahrhunderten hinterlassen möchten, zu fassen. Ohne Zweifel werden sie die der ältesten Zeit, von der ihnen die Urkunden längst erloschen sein dürften, nur aus dem Gesichtspunkte dessen, was sie interessirt, nämlich desjenigen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben, schätzen. Hierauf aber Rücksicht zu nehmen, imgleichen auf die Ehrbegierde der Staatsoberhäupter sowohl, als ihrer Diener, um sie auf das einzige Mittel zu richten, das ihr rühmliches Andenken auf die späteste Zeit bringen kann: das kann noch überdem einen kleinen Bewegungsgrund zum Versuche einer solchen philosophischen Geschichte abgeben.

IV.

Beantwortung der Frage:

Was ist Aufklärung?

1784.

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines Anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines Andern zu bedienen. *Sapere aude!* Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.

Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so grosser Theil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen *(naturaliter majorennes)*, dennoch gerne Zeitlebens unmündig bleiben; und warum es Anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurtheilt u. s. w., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nöthig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; Andere werden das verdriessliche Geschäft schon für mich übernehmen. Dass der bei weitem grösste Theil der Menschen, (darunter das ganze schöne Geschlecht,) den Schritt zur Mündigkeit, ausserdem dass er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte, dafür sorgen schon jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben. Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben und sorgfältig verhüteten, dass diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt ausser dem Gängelwagen, darin sie sie einsperreten, wagen durften, so zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen droht, wenn sie es versuchen allein zu gehen. Nun ist diese Gefahr zwar eben so gross nicht, denn sie würden durch einigemal Fallen

wohl endlich gehen lernen; allein ein Beispiel von der Art macht doch schüchtern und schreckt gemeiniglich von allen ferneren Versuchen ab.

Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten. Er hat sie sogar lieb gewonnen, und ist vor der Hand wirklich unfähig, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Versuch davon machen liess. Satzungen und Formeln, diese mechanischen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Missbrauchs seiner Naturgaben, sind die Fussschellen einer immerwährenden Unmündigkeit. Wer sie auch abwürfe, würde dennoch auch über den schmalsten Graben einen nur unsicheren Sprung thun, weil er zu dergleichen freier Bewegung nicht gewöhnt ist. Daher gibt es nur Wenige, denen es gelungen ist, durch eigene Bearbeitung ihres Geistes sich aus der Unmündigkeit herauszuwickeln und dennoch einen sicheren Gang zu thun.

Dass aber ein Publicum sich selbst aufkläre, ist eher möglich; ja es ist, wenn man ihm nur Freiheit lässt, beinahe unausbleiblich. Denn da werden sich immer einige Selbstdenkende, sogar unter den eingesetzten Vormündern des grossen Haufens, finden, welche, nachdem sie das Joch der Unmündigkeit selbst abgeworfen haben, den Geist einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werths und des Berufs jedes Menschen, selbst zu denken, um sich verbreiten werden. Besonders ist hiebei: dass das Publicum, welches zuvor von ihnen unter dieses Joch gebracht worden, sie hernach selbst zwingt, darunter zu bleiben, wenn es von einigen seiner Vormünder, die selbst aller Aufklärung unfähig sind, dazu aufgewiegelt worden; so schädlich ist es Vorurtheile zu pflanzen, weil sie sich zuletzt an denen selbst rächen, die, oder deren Vorgänger ihre Urheber gewesen sind. Daher kann ein Publicum nur langsam zur Aufklärung gelangen. Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotismus und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen; sondern neue Vorurtheile werden, ebensowohl als die alten, zum Leitbande des gedankenlosen grossen Haufens dienen.

Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert, als **Freiheit**; und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heissen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen. Nun höre ich aber von allen Seiten rufen: räsonnirt nicht! Der Officier sagt: räsonnirt nicht, sondern exercirt! Der Finanzrath: räsonnirt nicht, sondern bezahlt! Der Geistliche: räsonnirt nicht, sondern

glaubt! (Nur ein einziger Herr in der Welt sagt: räsonnirt, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; aber gehorcht!) Hier ist überall Einschränkung der Freiheit. Welche Einschränkung aber ist der Aufklärung hinderlich? welche nicht, sondern ihr wohl gar beförderlich? — Ich antworte: der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muss jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zu Stande bringen; der Privatgebrauch derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern. Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den Jemand als **Gelehrter** von ihr vor dem ganzen Publicum der Leserwelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf. Nun ist zu manchen Geschäften, die in das Interesse des gemeinen Wesens laufen, ein gewisser Mechanismus nothwendig, vermittelst dessen einige Glieder des gemeinen Wesens sich blos passiv verhalten müssen, um durch eine künstliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken gerichtet, oder wenigstens von der Zerstörung dieser Zwecke abgehalten zu werden. Hier ist es nun freilich nicht erlaubt, zu räsonniren; sondern man muss gehorchen. Sofern sich aber dieser Theil der Maschine zugleich als Glied eines ganzen gemeinen Wesens, ja sogar der Weltbürgergesellschaft ansieht, mithin in der Qualität eines Gelehrten, der sich an ein Publicum im eigentlichen Verstande durch Schriften wendet, kann er allerdings räsonniren, ohne dass dadurch die Geschäfte leiden, zu denen er zum Theile als passives Glied angesetzt ist. So würde es sehr verderblich sein, wenn ein Officier, dem von seinem Oberen etwas anbefohlen wird, im Dienste über die Zweckmässigkeit oder Nützlichkeit dieses Befehls laut vernünfteln wollte; er muss gehorchen. Es kann ihm aber billigermassen nicht verwehrt werden, als Gelehrter über die Fehler im Kriegsdienste Anmerkungen zu machen, und diese seinem Publicum zur Beurtheilung vorzulegen. Der Bürger kann sich nicht weigern, die ihm auferlegten Abgaben zu leisten; sogar kann ein vorwitziger Tadel solcher Auflagen, wenn sie von ihm geleistet werden sollen, als ein Skandal, (das allgemeine Widersetzlichkeiten veranlassen könnte,) bestraft werden. Ebenderselbe handelt demohnerachtet der Pflicht eines Bürgers nicht entgegen, wenn er als Gelehrter wider die Unschicklichkeit oder auch Ungerechtigkeit solcher Ausschreibungen öffentlich seine Gedanken äussert. Eben so ist ein Geistlicher verbunden, seinen Katechismusschü-

lern und seiner Gemeinde nach dem Symbol der Kirche, der er dient, seinen Vortrag zu thun, denn er ist auf diese Bedingung angenommen worden. Aber als Gelehrter hat er volle Freiheit, ja sogar den Beruf dazu, alle seine sorgfältig geprüften und wohlmeinenden Gedanken über das Fehlerhafte in jenem Symbol, und Vorschläge wegen besserer Einrichtung des Religions- und Kirchenwesens dem Publicum mitzutheilen. Es ist hiebei auch nichts, was dem Gewissen zur Last gelegt werden könnte. Denn was er zu Folge seines Amts, als Geschäftsträger der Kirche, lehrt, das stellt er als etwas vor, in Ansehung dessen er nicht freie Gewalt hat nach eigenem Gutdünken zu lehren, sondern das er nach Vorschrift und im Namen eines Andern vorzutragen angestellt ist. Er wird sagen: unsere Kirche lehrt dieses oder jenes; das sind die Beweisgründe, deren sie sich bedient. Er zieht alsdann allen praktischen Nutzen für seine Gemeinde aus Satzungen, die er selbst nicht mit voller Ueberzeugung unterschreiben würde, zu deren Vortrag er sich gleichwohl anheischig machen kann, weil es doch nicht ganz unmöglich ist, dass darin Wahrheit verborgen läge, auf alle Fälle aber wenigstens doch nichts der innern Religion Widersprechendes darin angetroffen wird. Denn glaubte er das Letztere darin zu finden, so würde er sein Amt mit Gewissen nicht verwalten können; er müsste es niederlegen. Der Gebrauch also, den ein angestellter Lehrer von seiner Vernunft vor seiner Gemeinde macht, ist blos ein Privatgebrauch; weil diese immer nur eine häusliche, obzwar noch so grosse Versammlung ist; und in Ansehung dessen ist er, als Priester, nicht frei, und darf es auch nicht sein, weil er einen fremden Auftrag ausrichtet. Dagegen als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publicum, nämlich der Welt spricht, mithin der Geistliche im öffentlichen Gebrauche seiner Vernunft, geniesst einer uneingeschränkten Freiheit, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen und in seiner eigenen Person zu sprechen. Denn dass die Vormünder des Volks (in geistlichen Dingen) selbst wieder unmündig sein sollen, ist eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft.

Aber sollte nicht eine Gesellschaft von Geistlichen, etwa eine Kirchenversammlung, oder eine ehrwürdige Classis, (wie sie sich unter den Holländern selbst nennt,) berechtigt sein, sich eidlich auf ein gewisses unveränderliches Symbol zu verpflichten, um so eine unaufhörliche Obervormundschaft über jedes ihrer Glieder, und vermittelst ihrer über das Volk zu führen, und diese sogar zu verewigen? Ich sage: das ist ganz unmöglich. Ein solcher Contract, der auf immer alle weitere Aufklärung

vom Menschengeschlechte abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig; und sollte er auch durch die oberste Gewalt, durch Reichstäge und die feierlichsten Friedensschlüsse bestätigt sein. Ein Zeitalter kann sich nicht verbünden und darauf verschwören, das folgende in einen Zustand zu setzen, darin es ihm unmöglich werden muss, seine (vornehmlich so sehr angelegentliche) Erkenntnisse zu erweitern, von Irrthümern zu reinigen, und überhaupt in der Aufklärung weiter zu schreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung gerade in diesem Fortschreiten besteht; und die Nachkommen sind also vollkommen dazu berechtigt, jene Beschlüsse, als unbefugter und frevelhafter Weise genommen, zu verwerfen. Der Probierstein alles dessen, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte? Nun wäre dieses wohl, gleichsam in der Erwartung eines besseren, auf eine bestimmte kurze Zeit möglich, um eine gewisse Ordnung einzuführen; indem man es zugleich jedem Bürger, vornehmlich dem Geistlichen frei liesse, in der Qualität eines Gelehrten öffentlich, d. i. durch Schriften, über das Fehlerhafte der dermaligen Einrichtung seine Anmerkungen zu machen, indessen die eingeführte Ordnung noch immer fortdauerte, bis die Einsicht in die Beschaffenheit dieser Sachen öffentlich soweit gekommen und bewährt worden, dass sie durch Vereinigung ihrer Stimmen, (wenn gleich nicht aller,) einen Vorschlag vor den Thron bringen könnte, um diejenigen Gemeinden in Schutz zu nehmen, die sich etwa nach ihren Begriffen der besseren Einsicht zu einer veränderten Religionseinrichtung geeinigt hätten, ohne doch diejenigen zu hindern, die es beim Alten wollten bewenden lassen. Aber auf eine beharrliche, von Niemanden öffentlich zu bezweifelnde Religionsverfassung, auch nur binnen der Lebensdauer eines Menschen, sich zu einigen, und dadurch einen Zeitraum in dem Fortgange der Menschheit zur Verbesserung gleichsam zu vernichten und fruchtlos, dadurch aber wohl gar der Nachkommenschaft nachtheilig zu machen, ist schlechterdings unerlaubt. Ein Mensch kann zwar für seine Person, und auch alsdann nur auf einige Zeit in dem, was ihm zu wissen obliegt, die Aufklärung aufschieben; aber auf sie Verzicht zu thun, es sei für seine Person, mehr aber noch für die Nachkommenschaft, heisst die heiligen Rechte der Menschheit verletzen und mit Füssen treten. Was aber nicht einmal ein Volk über sich selbst beschliessen darf, das darf noch weniger ein Monarch über das Volk beschliessen; denn sein gesetzgebendes Ansehen beruht eben darauf, dass

er den gesammten Volkswillen in dem seinigen vereinigt. Wenn er nur darauf sieht, dass alle wahre oder vermeinte Verbesserung mit der bürgerlichen Ordnung zusammen bestehe, so kann er seine Unterthanen übrigens nur selbst machen lassen, was sie um ihres Seelenheils willen zu thun nöthig finden; das geht ihn nichts an, wohl aber zu verhüten, dass nicht einer den andern gewaltthätig hindere, an der Bestimmung und Beförderung desselben nach allem seinen Vermögen zu arbeiten. Es thut selbst seiner Majestät Abbruch, wenn er sich hierin mischt, indem er die Schriften, wodurch seine Unterthanen ihre Einsichten ins Reine zu bringen suchen, seiner Regierungsaufsicht würdigt, sowohl wenn er dieses aus eigener höchsten Einsicht thut, wo er sich dem Vorwurfe aussetzt: *Caesar non est supra grammaticos,* als auch und noch weit mehr, wenn er seine oberste Gewalt so weit erniedrigt, den geistlichen Despotismus einiger Tyrannen in seinem Staate gegen seine übrigen Unterthanen zu unterstützen.

Wenn denn nun gefragt wird: leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? so ist die Antwort: nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung. Dass die Menschen, wie die Sachen jetzt stehen, im Ganzen genommen, schon im Stande wären, oder darin auch nur gesetzt werden könnten, in Religionsdingen sich ihres eigenen Verstandes ohne Leitung eines Andern sicher und gut zu bedienen, daran fehlt noch sehr viel. Allein dass jetzt ihnen doch das Feld geöffnet wird, sich dahin frei zu bearbeiten, und die Hindernisse der allgemeinen Aufklärung, oder des Ausganges aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit, allmählig weniger werden, davon haben wir doch deutliche Anzeigen. In diesem Betracht ist dieses Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung, oder das Jahrhundert Friedrichs.

Ein Fürst, der es seiner nicht unwürdig findet, zu sagen, dass er es für Pflicht halte, in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen, der also selbst den hochmüthigen Namen der Toleranz von sich ablehnt, ist selbst aufgeklärt und verdient von der dankbaren Welt und Nachwelt als derjenige gepriesen zu werden, der zuerst das menschliche Geschlecht der Unmündigkeit, wenigstens von Seiten der Regierung, entschlug und Jedem frei liess, sich in allem, was Gewissensangelegenheit ist, seiner eigenen Vernunft zu bedienen. Unter ihm dürfen verehrungswürdige Geistliche, unbeschadet ihrer Amtspflicht, ihre vom angenommenen Symbol hier oder da abweichenden Urtheile und Einsichten in der Qualität der Gelehrten

frei und öffentlich der Welt zur Prüfung darlegen; noch mehr aber jeder Andere, der durch keine Amtspflicht eingeschränkt ist. Dieser Geist der Freiheit breitet sich auch ausserhalb aus, selbst da, wo er mit äusseren Hindernissen einer sich selbst missverstehenden Regierung zu ringen hat. Denn es leuchtet dieser doch ein Beispiel vor, dass bei Freiheit für die öffentliche Ruhe und Einigkeit des gemeinen Wesens nicht das Mindeste zu besorgen sei. Die Menschen arbeiten sich von selbst nach und nach aus der Rohigkeit heraus, wenn man nur nicht absichtlich künstelt, um sie darin zu erhalten.

Ich habe den Hauptpunkt der Aufklärung, die des Ausganges der Menschen aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in Religionssachen gesetzt; weil in Ansehung der Künste und Wissenschaften unsere Beherrscher kein Interesse haben, den Vormund über ihre Unterthanen zu spielen, überdem auch jene Unmündigkeit, so wie die schädlichste, also auch die entehrendste unter allen ist. Aber die Denkungsart eines Staatsoberhaupts, der die erstere begünstigt, geht noch weiter, und sieht ein: dass selbst in Ansehung seiner Gesetzgebung es ohne Gefahr sei, seinen Unterthanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen, und ihre Gedanken über eine bessere Abfassung derselben, sogar mit einer freimüthigen Kritik der schon gegebenen, der Welt öffentlich vorzulegen; davon wir ein glänzendes Beispiel haben, wodurch noch kein Monarch demjenigen vorging, welchen wir verehren.

Aber auch nur derjenige, der, selbst aufgeklärt, sich nicht vor Schatten fürchtet, zugleich aber ein wohldisciplinirtes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat, — kann das sagen, was ein Freistaat nicht wagen darf: räsonnirt, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht! So zeigt sich hier ein befremdlicher, nicht erwarteter Gang menschlicher Dinge; so wie auch sonst, wenn man ihn im Grossen betrachtet, darin fast alles paradox ist. Ein grösserer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des Geistes des Volks vortheilhaft, und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken; ein Grad weniger von jener verschafft hingegen diesem Raum, sich nach allem seinem Vermögen auszubreiten. Wenn denn die Natur unter dieser harten Hülle den Keim, für den sie am zärtlichsten sorgt, nämlich den Hang und Beruf zum freien Denken, ausgewickelt hat; so wirkt dieser allmählig zurück auf die Sinnesart des Volks, (wodurch dies der Freiheit zu handeln nach und nach fähiger wird,) und endlich auch sogar auf

die Grundsätze der Regierung, die es ihr selbst zuträglich findet, den Menschen, der nun mehr, als Maschine ist, seiner Würde gemäss zu behandeln.*

Königsberg in Preussen, den 30. September 1784.

* In den Büsching'schen wöchentlichen Nachrichten vom 13. Sept. lese ich heute den 30. ebendess. die Anzeige der Berlinischen Monatsschrift von diesem Monat, worin des Herrn Mendelssohn Beantwortung ebenderselben Frage angeführt wird. Mir ist sie noch nicht in die Hände gekommen; sonst würde sie die gegenwärtige zurückgehalten haben, die jetzt nur zum Versuche da stehen mag, wiefern der Zufall Einstimmigkeit der Gedanken zuwege bringen könne.

V.

Recensionen

von

J. G. HERDER'S

Ideen zur Philosophie

der Geschichte der Menschheit.

Theil 1. 2.

1785.

Riga und Leipzig bei Hartknoch. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit von Joh. Gottfr. Herder. *Quem te deus esse jussit et humana qua parte locatus es in re disce.* Erster Theil. 318 S. 4. 1784.

Der Geist unseres sinnreichen und beredten Verfassers zeigt in dieser Schrift seine schon anerkannte Eigenthümlichkeit. Sie dürfte also wohl eben so wenig, als manche andere aus seiner Feder geflossene, nach dem gewöhnlichen Maassstabe beurtheilt werden können. Es ist, als ob sein Genie nicht etwa blos die Ideen aus dem weiten Felde der Wissenschaften und Künste sammelte, um sie mit andern der Mittheilung fähigen zu vermehren, sondern als verwandelte er sie, (um ihm den Ausdruck abzuborgen,) nach einem gewissen Gesetze der Assimilation auf eine ihm eigene Weise in seine specifische Denkungsart, wodurch sie von denjenigen, dadurch sich andere Seelen nähren und wachsen (S. 292), merklich unterschieden und der Mittheilung weniger fähig werden. Daher möchte wohl, was ihm Philosophie der Geschichte der Menschheit heisst, etwas ganz Anderes sein, als was man gewöhnlich unter diesem Namen versteht; nicht etwa eine logische Pünktlichkeit in Bestimmung der Begriffe, oder sorgfältige Unterscheidung und Bewährung der Grundsätze, sondern ein sich nicht lange verweilender vielumfassender Blick, eine in Auffindungen von Analogien fertige Sagacität, im Gebrauche derselben aber kühne Einbildungskraft, verbunden mit der Geschicklichkeit, für seinen immer in dunkler Ferne gehaltenen Gegenstand durch Gefühle und Empfindungen einzunehmen, die, als Wirkungen von einem grossen Gehalte der Gedanken, oder als vielbedeutende Winke mehr von sich vermuthen lassen, als kalte Beurtheilung wohl geradezu in denselben antreffen würde. Da indessen Freiheit im Denken, (die hier in grossem Maasse angetroffen wird,) von einem fruchtbaren Kopfe ausgeübt, immer Stoff zum Denken gibt, so wollen wir von den Ideen desselben, so weit es uns glücken will, die wichtigsten und ihm eigenthümlichsten auszuheben suchen und in seinem eigenen Ausdrucke darstellen, zuletzt aber einige Anmerkungen über das Ganze hinzufügen.

Unser Verfasser hebt damit an, die Aussicht zu erweitern, um dem Menschen seine Stelle unter den übrigen Planetenbewohnern unserer Sonnenwelt anzuweisen, und schliesst aus dem mittleren nicht unvortheilhaften Stande des Weltkörpers, den er bewohnt, auf einen blos „mittelmässigen Erdverstand und eine noch viel zweideutigere Menschentugend, darauf er hier zu rechnen habe, die aber doch, — da unsere Gedanken und Kräfte offenbar nur aus unserer Erdorganisation kommen und sich so lange zu verändern und verwandeln streben, bis sie etwa zur Reinigkeit und Feinheit gediehen sind, die diese unsere Schöpfung gewähren kann, und wenn Analogie unsere Führerin sein darf, es auf anderen Sternen nicht anders sein werde, — vermuthen lassen, dass der Mensch mit den Bewohnern der letzteren Ein Ziel haben werde, um endlich nicht allein einen Wandelgang auf mehr, als einen Stern anzutreten, sondern vielleicht gar zum Umgange mit allen zur Reife gekommenen Geschöpfen so vieler und verschiedener Schwesterwelten zu gelangen.“ Von da geht die Betrachtung zu den Revolutionen, welche der Erzeugung der Menschen vorhergingen. „Ehe unsere Luft, unser Wasser, unsere Erde hervorgebracht werden konnten, waren mancherlei, einander auflösende, niederschlagende Stamina nöthig; und die vielfachen Gattungen der Erde, der Gesteine, der Krystallisationen, sogar der Organisation in Muscheln, Pflanzen, Thieren, zuletzt im Menschen, wie viel Auflösungen und Revolutionen des Einen in das Andere setzten die nicht voraus? Er, der Sohn aller Elemente und Wesen, ihr auserlesenster Inbegriff und gleichsam die Blüthe der Erdschöpfung, konnte nichts Anderes, als das letzte Schoosskind der Natur sein, zu dessen Bildung und Empfang viele Entwickelungen und Revolutionen vorhergehen mussten.“

In der Kugelgestalt der Erde findet er einen Gegenstand des Erstaunens über die Einheit, die sie bei aller erdenklichen Mannigfaltigkeit veranlasst. „Wer, der diese Figur je beherziget hätte, wäre hingegangen, zu einem Wortglauben in Philosophie und Religion zu bekehren, oder dafür mit dumpfem, aber heiligem Eifer zu morden?“ Ebenso gibt ihm die Schiefe der Ekliptik Anlass zur Betrachtung der Menschenbestimmung: „unter unserer schräge gehenden Sonne ist alles Thun der Menschen Jahresperiode.“ Die nähere Kenntniss des Luftkreises, selbst der Einfluss der Himmelskörper auf denselben, wenn er näher gekannt sein wird, scheint ihm auf die Geschichte der Menschheit einen grossen Einfluss zu versprechen. In dem Abschnitt von der Vertheilung des Landes und der Meere wird der Erdbau als ein Erklärungsgrund der Verschie-

denheit der Völkergeschichte aufgeführt. „Asien ist so zusammenhängend an Sitten und Gebräuchen, als es dem Boden nach in einem fortgestreckt ist; das kleine rothe Meer scheidet dagegen schon die Sitten, der kleine persische Meerbusen noch mehr; aber die vielen Seen, Gebirge und Flüsse von Amerika und das feste Land, hatten nicht ohne Grund so grosse Ausbreitung im gemässigten Himmelsstriche, und das Bauwerk des alten Continents ist mit Absicht auf den ersten Wohnsitz der Menschen anders, als in der neuen Welt, von der Natur eingerichtet worden.“ Das zweite Buch beschäftigt sich mit den Organisationen auf der Erde, und fängt von dem Granit an, auf den Licht, Wärme, eine grobe Luft und Wasser wirkten, und vielleicht den Kiesel zur Kalkerde beförderten, in der sich die ersten Lebendigen des Meeres, die Schalengeschöpfe, bildeten. Die Vegetation nimmt ferner ihren Anfang. — Vergleichung der Ausbildung des Menschen mit der der Pflanzen, und der Geschlechtsliebe der ersteren mit dem Blühen der letzteren. Nutzen des Pflanzenreichs in Ansehung des Menschen. Thierreich. Veränderung der Thiere und des Menschen nach den Klimaten. Die der alten Welt sind unvollkommen. „Die Klassen der Geschöpfe erweitern sich, jemehr sie sich vom Menschen entfernen, je näher ihnen, destoweniger werden ihrer. — In allen ist eine Hauptform, ein ähnlicher Knochenbau. — Diese Uebergänge machen es nicht unwahrscheinlich, dass in den Seegeschöpfen, den Pflanzen, ja vielleicht gar in den todtgenannten Wesen eine und dieselbe Anlage der Organisation, nur unendlich roher und verworrener herrschen möge. Im Blick des ewigen Wesens, der alles in einem Zusammenhange sieht, hat vielleicht die Gestalt des Eistheilchens, wie es sich erzeugt, und der Schneeflocke, die sich in ihr bildet, noch immer ein analoges Verhältniss mit der Bildung des Embryo im Mutterleibe. — Der Mensch ist ein Mittelgeschöpf unter den Thieren, das ist, die ausgebreitetste Form, in der sich alle Züge aller Gattungen um ihn her im feinsten Inbegriff sammeln. — Aus Luft und Wasser sehe ich gleichsam die Thiere aus Höhen und Tiefen zu Menschen kommen, und Schritt vor Schritt sich seiner Gestalt nähern.“ Dieses Buch schliesst: „freue dich deines Standes, o Mensch, und studire dich edles Mittelgeschöpf in allem, was um dich lebt.“

Das dritte Buch vergleicht den Bau der Pflanzen und Thiere mit der Organisation der Menschen. Wir können ihm hier, da er die Betrachtungen der Naturbeschreiber zu seiner Absicht nutzt, nicht folgen; nur einige Resultate: „durch solche und solche Organe erzeugt sich das Geschöpf aus dem todten Pflanzenleben lebendigen Reiz, und aus der Summe

dieses, durch feine Canäle geläutert, das Medium der Empfindung. Das Resultat der Reize wird Trieb, das Resultat der Empfindung Gedanke; ein ewiger Fortgang von organischer Schöpfung, der in jedes lebendige Geschöpf gelegt ward." Der Verfasser rechnet nicht auf Keime, sondern eine organische Kraft, so bei Pflanzen, als Thieren. Er sagt: „so wie die Pflanze selbst organisch Leben ist, ist auch der Polyp organisch Leben. Es sind daher viele organische Kräfte, die der Vegetation, der Muskelreize, der Empfindung Je mehr und feinere Nerven, je grösser das Gehirn, desto verständiger wird die Gattnng. Thierseele ist die Summe aller in einer Organisation wirkenden Kräfte, und der Instinct nicht eine besondere Naturkraft, sondern die Richtung, die die Natur jenen sämmtlichen Kräften durch ihre Temperatur gab. Je mehr das eine organische Principium der Natur, das wir jetzt bildend (im Stein), jetzt treibend (in Pflanzen), jetzt empfindend, jetzt künstlichbauend nennen, und im Grunde nur eine und dieselbe organische Kraft ist, in mehr Werkzeuge und verschiedentliche Glieder vertheilt ist, jemehr es in denselben eine eigene Welt hat, — desto mehr verschwindet der Instinct, und ein eigener freier Gebrauch der Sinne und Glieder (wie etwa beim Menschen) fängt an." Endlich kommt der Autor zu dem wesentlichen Naturunterschiede des Menschen. „Der aufrechte Gang des Menschen ist ihm einzig natürlich, ja er ist die Organisation zum ganzen Beruf seiner Gattung und sein unterscheidender Charakter."

Nicht weil er zur Vernunft bestimmt war, ward ihm zum Gebrauch seiner Gliedmaassen nach der Vernunft die aufrechte Stellung angewiesen, sondern er bekam Vernunft durch die aufrechte Stellung, als die natürliche Wirkung ebenderselben Anstalt, die nöthig war, um ihn blos aufrecht gehen zu lassen. „Lasset uns bei diesem heiligen Kunstwerk, der Wohlthat, durch die unser Geschlecht ein Menschengeschlecht ward, mit dankbaren Blicken verweilen, mit Verwunderung, weil wir sehen, welche neue Organisation von Kräften in der aufrechten Gestalt der Menschheit anfange, und wie allein durch sie der Mensch ein Mensch ward."

Im vierten Buch führt der Verfasser diesen Punkt weiter aus. „Was fehlt dem menschenähnlichen Geschöpfe (dem Affen), dass er kein Mensch ward," — und wodurch ward dieser es? durch die Formung des Kopfes zur aufrechten Gestalt, durch innere und äussere Organisation zum perpendiculären Schwerpunkt; — der Affe hat alle Theile des Gehirns, die der Mensch hat; er hat sie aber nach der Gestalt seines Schädels in einer zurückgedrückten Lage, und diese hatte er, weil sein Kopf

unter einem andern Winkel geformt, und er nicht zum aufrechten Gange gemacht war. Sofort wirkten alle organische Kräfte anders. — „Blick' also gen Himmel, o Mensch, und erfreue dich schaudernd deines unermesslichen Vorzugs, den der Schöpfer der Welt an ein so einfaches Principium, deine aufrechte Gestalt knüpfte. — Ueber die Erde und Kräuter erhoben, herrscht der Geruch nicht mehr, sondern das Auge. — Mit dem aufgerichteten Gange wurde der Mensch ein Kunstgeschöpf, er bekam freie und künstliche Hände; — nur im aufrechten Gange findet wahre menschliche Sprache statt. Theoretisch und praktisch ist Vernunft nichts, als etwas Vernommenes, gelernte Proportion und Richtung der Ideen und Kräfte, zu welcher der Mensch nach seiner Organisation und Lebensweise gebildet worden." Und nun Freiheit. „Der Mensch ist der erste Freigelassene der Schöpfung, er steht aufrecht." Die Scham: „sie musste sich bei aufrechter Gestalt bald entwickeln." Seine Natur ist keiner sonderlichen Varietät unterworfen. „Wodurch dieses? durch seine aufrechte Gestalt, durch nichts Anderes. — Er ist zur Humanität gebildet; Friedlichkeit, Geschlechtsliebe, Sympathie, Mutterliebe, eine Sprosse der Humanität seiner aufgerichteten Bildung, — die Regel der Gerechtigkeit und Wahrheit gründet sich auf die aufrechte Gestalt des Menschen selbst, diese bildet ihn auch zur Wohlanständigkeit; Religion ist die höchste Humanität. Das gebückte Thier empfindet dunkel; den Menschen erhob Gott, dass er, selbst ohne dass er es weiss und will, Ursachen der Dinge nachspähe, und dich finde, du grosser Zusammenhang aller Dinge. Religion aber bringt Hoffnung und Glaube an die Unsterblichkeit hervor." Von dieser letzteren redet das fünfte Buch. „Vom Stein zu Krystallen, von diesen zu Metallen, von diesen zur Pflanzenschöpfung, von da zum Thier, endlich zum Menschen sahen wir die Form der Organisation steigen, mit ihr auch die Kräfte und Triebe des Geschöpfs vielartiger werden, und sich endlich alle in der Gestalt des Menschen, sofern diese sie fassen konnte, vereinigen. —"

„Durch diese Reihe von Wesen bemerkten wir eine Aehnlichkeit der Hauptformen, die sich immer mehr der Menschengestalt näherten, — ebenso sahen wir auch die Kräfte und Triebe sich ihm nähern. — Bei jedem Geschöpf war nach dem Zweck der Natur, den es zu befördern hatte, auch seine Lebensdauer eingerichtet. — Je organisirter ein Geschöpf ist, desto mehr ist sein Bau zusammengesetzt aus den niedrigen Reichen. Der Mensch ist ein Compendium der Welt: Kalk, Erde, Salze, Säure, Oel und Wasser, Kräfte der Vegetation, der Reize, der Empfindung,

sind in ihm organisch vereinigt. — Hierdurch werden wir darauf gestossen, auch ein unsichtbares Reich der Kräfte anzunehmen, das in ebendemselben genauen Zusammenhange und Uebergange steht, und eine aufsteigende Reihe von unsichtbaren Kräften, wie im sichtbaren Reiche der Schöpfung. — Dieses thut alles für die Unsterblichkeit der Seele, und nicht diese allein, sondern für die Fortdauer aller wirkenden und lebendigen Kräfte der Weltschöpfung. Kraft kann nicht untergehen, das Werkzeug kann wohl zerrüttet werden. Was das Allbelebende ins Leben rief, das lebt; was wirkt, wirkt in seinem ewigen Zusammenhange ewig." Diese Principien werden nicht auseinander gesetzt, „weil hier dazu der Ort nicht ist." Indessen „sehen wir in der Materie so viel geistähnliche Kräfte, dass ein völliger Gegensatz und Widerspruch dieser beiden allerdings sehr verschiedenen Wesen, des Geistes und der Materie, wo nicht selbst widersprechend, doch wenigstens ganz unerwiesen scheint." — „Präformirte Keime hat kein Auge gesehen. Wenn man von einer Epigenesis redet, so spricht man uneigentlich, als ob die Glieder von aussen zuwüchsen. Bildung *(genesis)* ists, eine Wirkung innerer Kräfte, denen die Natur eine Masse vorbereitet hat, die sie sich zubilden, in der sie sich sichtbar machen sollten. Nicht unsere vernünftige Seele ists, die den Leib bildete, sondern der Finger der Gottheit, organische Kraft." Nun heisst es: „1) Kraft und Organ sind zwar innigst verbunden, nicht aber Eins und eben Dasselbe. 2) Jede Kraft wirkt ihrem Organ harmonisch, denn sie hat sich dasselbe zur Offenbarung ihres Wesens nur zugebildet und sich assimilirt. 3) Wenn die Hülle wegfällt, so bleibt die Kraft, die voraus, obwohl in einem niedrigen Zustande und ebenfalls organisch, dennoch vor dieser Hülle schon existirte." Darauf sagt der Verfasser zu den Materialisten: „Lasset es sein, dass unsere Seele mit allen Kräften der Materie, des Reizes, der Bewegung, des Lebens ursprünglich einerlei sei, und nur auf einer höheren Stufe in einer ausgebildeteren feineren Organisation wirke; hat man denn je auch nur eine Kraft der Bewegung des Reizes untergehen sehen, und sind diese minderen Kräfte mit ihren Organen Eins und Dasselbe?" Von dem Zusammenhange desselben heisst es, dass er nur Fortschreitung sein könne. „Das Menschengeschlecht kann man als den grossen Zusammenfluss niederer organischen Kräfte ansehen, die in ihm zur Bildung der Humanität keimen sollten."

Dass die Menschen-Organisation in einem Reiche geistiger Kräfte geschehe, wird so gezeigt. „Der Gedanke ist ganz ein ander Ding, als

was ihr der Sinn zuführt; alle Erfahrungen über ihren Ursprung sind Belege von Wirkungen eines zwar organischen, aber dennoch eigenmächtigen, nach Gesetzen geistiger Verbindungen wirkenden Wesens. 2) Wie der Leib durch Speise zunimmt, so der Geist durch Ideen; ja wir bemerken bei ihm eben die Gesetze der Assimilation, des Wachsthums und der Hervorbringung. — Kurz es wird in uns ein innerer geistiger Mensch gebildet, der seiner eigenen Natur ist und den Körper nur als Werkzeug braucht. Das hellere Bewusstsein, dieser grosse Vorzug der menschlichen Seele, ist derselben auf eine geistige Weise durch die Humanität erst zugebildet worden u. s. w.,“ mit einem Worte, wenn wir es recht verstehen: die Seele ist aus geistigen nach und nach hinzukommenden Kräften allererst geworden. — „Unsere Humanität ist nur Vorübung, die Knospe zu einer zukünftigen Blume. Die Natur wirft Schritt vor Schritt das Unedle weg, bauet dagegen das Geistige an, führet das Feine noch feiner aus, und so können wir von ihrer Künstlerhand hoffen, dass auch unsere Knospe der Humanität in jenem Dasein in ihrer eigentlichen wahren göttlichen Menschengestalt erscheinen werde.“

Den Beschluss macht der Satz: „Der jetzige Zustand des Menschen ist wahrscheinlich das verbindende Mittelglied zwoer Welten. — Wenn der Mensch die Kette der Erdorganisationen, als ihr höchstes und letztes Glied schliesst, so fängt er auch eben dadurch die Kette einer höheren Gattung von Geschöpfen, als ihr niedrigstes Glied an, und so ist er wahrscheinlich der Mittelring zwischen zwei in einander greifenden Systemen der Schöpfung. — Er stellt uns zwei Welten auf einmal dar, und das macht die anscheinende Duplicität seines Wesens. — Das Leben ist ein Kampf, und die Blume der reinen unsterblichen Humanität eine schwer errungene Krone. — Unsere Brüder der höheren Stufe lieben uns daher gewiss mehr, als wir sie suchen und lieben können; denn sie sehen unsern Zustand klärer — und sie erziehen an uns vielleicht ihres Glücks Theilnehmer. — Es lässt sich nicht wohl vorstellen, dass der künftige Zustand dem jetzigen so ganz unmittheilbar sein sollte, als das Thier im Menschen gern glauben möchte; — so scheint ohne höhere Anleitung die Sprache und erste Wissenschaft unerklärlich. — Auch in späteren Zeiten sind die grössten Wirkungen auf der Erde durch unerklärliche Umstände entstanden, — selbst Krankheiten waren oft Werkzeuge dazu, wenn das Organ für den gewöhnlichen Kreis des Erdenlebens unbrauchbar geworden; so, dass es natürlich scheint, dass die innere rastlose Kraft vielleicht Eindrücke empfange, deren eine ungestörte Organisation nicht

fähig war. — Doch soll der Mensch sich nicht in seinen künftigen Zustand hinein schauen, sondern sich hinein glauben." (Wie aber, wenn er einmal glaubt, dass er sich hinein schauen könne, kann man ihm verwehren, dass er nicht bisweilen von diesem Vermögen Gebrauch zu machen suche?) — „So viel ist gewiss, dass in jeder seiner Kräfte eine Unendlichkeit liegt; auch die Kräfte des Weltalls scheinen in der Seele verborgen, und sie bedarf nur einer Organisation, oder einer Reihe von Organisationen, diese in Thätigkeit und Uebung setzen zu dürfen. — Wie also die Blume da stand, und in aufgerichteter Gestalt das Reich der unterirdischen noch unbelebten Schöpfung schloss, — so steht über allen zur Erde Gebückten (Thieren) der Mensch wieder aufrecht da. Mit erhabenem Blick und aufgehobenen Händen steht er da, als ein Sohn des Hauses, den Ruf seines Vaters erwartend."

Die Idee und Endabsicht dieses ersten Theils (eines, wie es der Anschein gibt, auf viele Bände angelegten Werks) besteht in Folgendem. Es soll mit Vermeidung aller metaphysischen Untersuchungen die geistige Natur der menschlichen Seele, ihre Beharrlichkeit und Fortschritte in der Vollkommenheit, aus der Analogie mit den Naturbildungen der Materie, vornehmlich in ihrer Organisation, bewiesen werden. Zu diesem Behufe werden geistige Kräfte, zu welchen Materie nur den Bauzeug ausmacht, ein gewisses unsichtbares Reich der Schöpfung angenommen, welches die belebende Kraft enthalte, die alles organisirt, und zwar so, dass das Schema der Vollkommenheit dieser Organisation der Mensch sei, welchem sich alle Erdgeschöpfe von der niedrigsten Stufe an nähern, bis endlich durch nichts, als diese vollendete Organisation, deren Bedingung vornehmlich der aufrechte Gang des Thieres sei, der Mensch ward, dessen Tod nimmermehr den schon vorher umständlich an allen Arten von Geschöpfen gezeigten Fortgang und Steigerung der Organisationen endigen könne, sondern vielmehr einen Ueberschritt der Natur zu noch mehr verfeinerten Operationen erwarten lasse, um ihn dadurch zu künftigen noch höheren Stufen des Lebens und so fortan ins Unendliche zu fördern und zu erheben. Recensent muss gestehen, dass er diese Schlussfolge aus der Analogie der Natur, wenn er gleich jene continuirliche Gradation ihrer Geschöpfe, sammt der Regel derselben, nämlich der Annäherung zum Menschen, einräumen wollte, doch nicht einsehe. Denn es sind da verschiedene Wesen, welche die mancherlei Stufen der immer vollkommneren Organisation besetzen. Also würde nach einer solchen Analogie nur geschlossen werden können, dass irgend anderswo, etwa in einem

anderen Planeten wiederum Geschöpfe sein dürften, die die nächst höhere Stufe der Organisation über dem Menschen behaupteten, nicht aber dass *dasselbe Individuum* hiezu gelange. Bei den aus Maden oder Raupen sich entwickelnden fliegenden Thierchen ist hier eine ganz eigene und von dem gewöhnlichen Verfahren der Natur verschiedene Anstalt, und auch da folgt die Palingenesie nicht auf den *Tod*, sondern nur auf den *Puppenzustand*. Dagegen hier gewiesen werden müsste, dass die Natur Thiere, selbst nach ihrer Verwesung oder Verbrennung aus ihrer Asche in specifisch vollkommenerer Organisation aufsteigen lasse, damit man nach der Analogie dieses auch vom Menschen, der hier in Asche verwandelt wird, schliessen könne.

Es ist also zwischen der Stufenerhebung ebendesselben Menschen zu einer vollkommneren Organisation in einem anderen Leben, und der Stufenleiter, welche man sich unter ganz verschiedenen Arten und Individuen eines Naturreichs denken mag, nicht die mindeste Aehnlichkeit. Hier lässt uns die Natur nichts Anderes sehen, als dass sie die Individuen der völligen Zerstörung überlasse und nur die Art erhalte; dort aber verlangt man zu wissen, ob auch das Individuum vom Menschen seine Zerstörung hier auf Erden überleben werde, welches vielleicht aus moralischen, oder, wenn man will, metaphysischen Gründen, niemals aber nach irgend einer Analogie der sichtbaren Erzeugung geschlossen werden kann. Was nun aber jenes unsichtbare Reich wirksamer und selbstständiger Kräfte anlangt, so ist nicht wohl abzusehen, warum der Verfasser, nachdem er geglaubt hat, aus den organischen Erzeugungen auf dessen Existenz sicher schliessen zu können, nicht lieber das denkende Princip im Menschen dahin unmittelbar, als blos geistige Natur, übergehen liess, ohne solches durch das Bauwerk der Organisation aus dem Chaos herauszuheben; es müsste denn sein, dass er diese geistigen Kräfte für ganz etwas Anderes, als die menschliche Seele hielte, und diese nicht als besondere Substanz, sondern blos als Effect einer auf Materie einwirkenden und sie belebenden unsichtbaren allgemeinen Natur ansähe, welche Meinung wir doch ihm beizulegen billig Bedenken tragen. Allein was soll man überhaupt von der Hypothese unsichtbarer, die Organisation bewirkender Kräfte, mithin von dem Anschlage, das, *was man nicht begreift*, aus demjenigen erklären zu wollen, *was man noch weniger begreift*, denken? Von jenem können wir doch wenigstens die Gesetze durch Erfahrung kennen lernen, obgleich freilich die Ursachen derselben unbekannt bleiben; von diesem ist uns sogar alle Erfahrung benommen, und was kann der Philosoph nun

hier zur Rechtfertigung seines Vorgebens anführen, als die blose Verzweiflung, den Aufschluss in irgend einer Kenntniss der Natur zu finden, und den abgedrungenen Entschluss, sie im fruchtbaren Felde der Dichtungskraft zu suchen? Auch ist dieses immer Metaphysik, ja sogar sehr dogmatische, so sehr sie auch unser Schriftsteller, weil es die Mode so will, von sich ablehnt.

Was indessen die Stufenleiter der Organisationen betrifft, so darf man es ihm nicht so sehr zum Vorwurf anrechnen, wenn sie zu seiner weit über diese Welt hinausreichenden Absicht nicht hat zulangen wollen; denn ihr Gebrauch in Ansehung der Naturreiche hier auf Erden führt ebensowohl auf nichts. Die Kleinheit der Unterschiede, wenn man die Gattungen ihrer Aehnlichkeit nach an einander passt, ist bei so grosser Mannigfaltigkeit eine nothwendige Folge eben dieser Mannigfaltigkeit. Nur eine Verwandtschaft unter ihnen, da entweder eine Gattung aus der anderen, und alle aus einer einzigen Originalgattung, oder etwa aus einem einzigen erzeugenden Mutterschoosse entsprungen wären, würde auf Ideen führen, die aber so ungeheuer sind, dass die Vernunft vor ihnen zurückbebt, dergleichen man unserem Verfasser, ohne ungerecht zu sein, nicht beimessen darf. Was den Beitrag desselben zur vergleichenden Anatomie durch alle Thiergattungen bis herab zur Pflanze betrifft, so mögen die, so die Naturbeschreibung bearbeiten, selbst urtheilen, wiefern die Anweisung, die er hier zu neuen Beobachtungen gibt, ihnen nutzen könne, und ob sie wohl überhaupt einigen Grund habe. Aber die Einheit der organischen Kraft (S. 141), die als selbstbildend in Ansehung der Mannigfaltigkeit aller organischen Geschöpfe, uud nachher, nach Verschiedenheit dieser Organe, durch sie auf verschiedene Art wirkend den ganzen Unterschied ihrer mancherlei Gattungen und Arten ausmache, ist eine Idee, die ganz ausser dem Felde der beobachtenden Naturlehre liegt, und zur blos speculativen Philosophie gehört, darin sie denn auch, wenn sie Eingang fände, grosse Verwüstungen unter den angenommenen Begriffen anrichten würde. Allein bestimmen zu wollen, welche Organisirung des Kopfs, äusserlich in seiner Figur und innerlich in Ansehung seines Gehirns, mit der Anlage zum aufrechteu Gange nothwendig verbunden sei, noch mehr aber, wie eine blos auf diesen Zweck gerichtete Organisation den Grund des Vernunftvermögens enthalte, dessen das Thier dadurch theilhaftig wird, das übersteigt offenbar alle menschliche Vernunft, sie mag nun am physiologischen Leitfaden tappen, oder am metaphysischen fliegen wollen.

Durch diese Erinnerung soll indessen diesem so gedankenvollen Werke nicht alles Verdienst benommen werden. Ein vorzügliches darin ist, (um hier nicht so mancher eben so schön gesagten, als edel und wahr gedachten Reflexionen zu gedenken,) der Muth, mit welchem sein Verfasser die alle Philosophie so oft verengenden Bedenklichkeiten seines Standes, in Ansehung bloser Versuche der Vernunft, wie weit sie für sich selbst wohl gelangen könne, zu überwinden gewusst hat, worin wir ihm viele Nachfolger wünschen. Ueberdem trägt die geheimnissvolle Dunkelheit, in welche die Natur selbst ihr Geschäft der Organisationen und die Klassenvertheilung ihrer Geschöpfe einhüllte, einen Theil der Schuld wegen der Dunkelheit und Ungewissheit, die diesem ersten Theile einer philosophischen Menschengeschichte anhängen, der dazu angelegt war, um die äussersten Enden derselben, den Punkt, von dem sie anhob, und den, da sie sich über die Erdgeschichte hinaus im Unendlichen verliert, wo möglich an einander zu knüpfen; welcher Versuch zwar kühn, aber doch dem Forschungstriebe unserer Vernunft natürlich, und selbst bei nicht völlig gelingender Ausführung nicht unrühmlich ist. Desto mehr aber ist zu wünschen, dass unser geistvoller Verfasser in der Fortsetzung des Werks, da er einen festen Boden vor sich finden wird, seinem lebhaften Genie einigen Zwang auflege, und dass Philosophie, deren Besorgung mehr im Beschneiden, als Treiben üppiger Schösslinge besteht, ihn nicht durch Winke, sondern bestimmte Begriffe, nicht durch gemuthmasste, sondern beobachtete Gesetze, nicht vermittelst einer, es sei durch Metaphysik oder durch Gefühle beflügelten Einbildungskraft, sondern durch eine im Entwurfe ausgebreitete, aber in der Ausübung behutsame Vernunft zur Vollendung seines Unternehmens leiten möge.

Erinnerungen des Recensenten der Herder'schen Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit über ein im Februar des deutschen Mercur (1785) gegen diese Recension gerichtetes Schreiben. [1]

Im Februar des deutschen Mercur S. 148 tritt, unter dem Namen eines Pfarrers, ein Vertheidiger des Buchs des Herrn Herder gegen den vermeintlichen Angriff in unserer allgemeinen Literaturzeitung auf. Es wäre unbillig, den Namen eines geachteten Autors in den Streit zwischen

[1] Der Verfasser dieses Schreibens war K. L. Reinhold. Vgl. E. Reinhold, K. L. Reinhold's Leben und literarisches Wirken, Jena 1825, S. 29.

Recensenten und Antirecensenten mit zu verwickeln; daher wollen wir hier nur unsere Verfahrungsart in Bekanntmachung und Beurtheilung gedachten Werkes, als denen Maximen der Sorgfalt, Unparteilichkeit und Mässigung, die diese Zeitung sich zur Richtschnur genommen hat, gemäss rechtfertigen. Der Pfarrer zankt in seinem Schreiben viel mit einem Metaphysiker, den er in Gedanken hat, und der, wie er ihn sich vorstellt, für alle Belehrung durch Erfahrungswege, oder, wo diese die Sache nicht vollenden, für Schlüsse nach der Analogie der Natur gänzlich verdorben ist und alles seinem Leisten scholastischer unfruchtbarer Abstractionen anpassen will. Der Recensent kann sich diesen Zank recht wohl gefallen lassen; denn er ist hierin mit dem Pfarrer völlig einerlei Meinung und die Recension ist selbst der beste Beweis davon. Da er aber die Materialien zu einer Anthropologie ziemlich zu kennen glaubt, imgleichen auch etwas von der Methode ihres Gebrauchs, um eine Geschichte der Menschheit im Ganzen ihrer Bestimmung zu versuchen, so ist er überzeugt, dass sie weder in der Metaphysik, noch im Naturaliencabinet durch Vergleichung des Skelets des Menschen mit dem von anderen Thiergattungen aufgesucht werden müssen; am wenigsten aber die letzteren gar auf seine Bestimmung für eine andere Welt führen; sondern dass sie allein in seinen Handlungen gefunden werden können, dadurch er seinen Charakter offenbart; auch ist er überredet, dass Herr HERDER nicht einmal die Absicht gehabt habe, im ersten Theile seines Werkes, (der nur eine Aufstellung des Menschen als Thiers im allgemeinen Natursystem und also einen Prodromus der künftigen Ideen enthält,) die wirklichen Materialien zur Menschengeschichte zu liefern, sondern nur Gedanken, die den Physiologen aufmerksam machen können, seine Nachforschungen, die er gemeiniglich nur auf die mechanische Absicht des thierischen Baues richtet, wo möglich weiter, und bis zu der für den Gebrauch der Vernunft an diesem Geschöpfe zweckmässigen Organisation auszudehnen; wiewohl er ihnen hierinnen mehr Gewicht, als sie je bekommen können, beigelegt hat. Auch ist nicht nöthig, dass der, so der letzteren Meinung ist, (wie der Pfarrer S. 161 fordert,) beweise: dass die menschliche Vernunft bei einer anderen Form der Organisation auch nur möglich wäre; denn das kann eben so wenig jemals eingesehen werden, als dass sie bei der gegenwärtigen Form allein möglich sei. Der vernünftige Gebrauch der Erfahrung hat auch seine Grenzen. Diese kann zwar lehren, dass etwas so oder so beschaffen sei, niemals aber, dass es gar nicht anders sein könne; auch kann keine Analogie diese unermessliche Kluft zwischen

dem Zufälligen und Nothwendigen ausfüllen. In der Recension wurde gesagt: „die Kleinheit der Unterschiede, wenn man die Gattungen ihrer Aehnlichkeit nach an einander passt, ist bei so grosser Mannigfaltigkeit eine nothwendige Folge eben dieser Mannigfaltigkeit. Nur eine Verwandtschaft unter ihnen, da entweder eine Gattung aus der andern oder alle aus einer einzigen Originalgattung und etwa aus einem einzigen erzeugenden Mutterschoosse entsprungen wären, würde auf Ideen führen, die aber so ungeheuer sind, dass die Vernunft vor ihnen zurückbebt, dergleichen man unserem Verfasser, ohne ungerecht zu sein, nicht beimessen darf.“ Diese Worte verführten den Pfarrer zu glauben, als sei in der Recension des Werks metaphysische Orthodoxie, mithin Intoleranz anzutreffen; und er setzt hinzu: „die gesunde ihrer Freiheit überlassene Vernunft bebt auch vor keiner Idee zurück.“ Es ist aber nichts von allem dem zu fürchten, was er wähnt. Es ist blos der *horror vacui* der allgemeinen Menschenvernunft, nämlich da zurückzubeben, wo man auf eine Idee stösst, bei der sich gar nichts denken lässt, und in dieser Absicht möchte wohl der ontologische Codex dem theologischen, und zwar gerade der Toleranz wegen zum Kanon dienen. Der Pfarrer findet überdem das dem Buche beigelegte Verdienst der Freiheit im Denken viel zu gemein für einen so berühmten Verfasser. Ohne Zweifel meint er, es sei daselbst von der äusseren Freiheit die Rede, die, weil sie von Ort und Zeit abhängt, in der That gar kein Verdienst ist. Allein die Recension hatte jene innere Freiheit, nämlich die von den Fesseln gewohnter und durch die allgemeine Meinung bestärkter Begriffe und Denkungsarten vor Augen; eine Freiheit, die so gar nicht gemein ist, dass selbst die, so sich blos zur Philosophie bekennen, nur selten sich zu ihr haben emporarbeiten können. Was er an der Recension tadelt: „dass sie Stellen, welche die Resultate ausdrücken, nicht aber zugleich die, so sie vorbereiten, aushebt,“ möchte wohl ein unvermeidliches Uebel für diese ganze Autorschaft sein, welches bei allem dem immer doch noch erträglicher ist, als mit Aushebung einer oder andern Stelle blos überhaupt zu rühmen oder zu verurtheilen. Es bleibt also bei dem, mit aller billigen Achtung und selbst mit Theilnehmung an dem Ruhme, noch mehr an dem Nachruhme des Verfassers gefälleten Urtheile über das gedachte Werk, welches mithin ganz anders lautet, als das, was der Pfarrer ihm S. 161 (nicht sehr gewissenhaft) unterschiebt, dass das Buch nicht geleistet habe, was sein Titel versprach. Denn der Titel versprach gar

nicht, schon im ersten Bande, der nur allgemeine physiologische Vorübungen enthält, das zu leisten, was von den folgenden, (die, so viel man urtheilen kann, die eigentliche Anthropologie enthalten werden,) erwartet wird, und die Erinnerung war nicht überflüssig: in dieser die Freiheit einzuschränken, die in jenen wohl Nachsicht verdienen möchte. Uebrigens kommt es jetzt nur auf den Verfasser selbst an, dasjenige zu leisten, was der Titel versprach; welches man denn auch von seinen Talenten und seiner Gelehrsamkeit zu hoffen Ursach hat.

Riga und Leipzig bei HARTKNOCH. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit von JOHANN GOTTFRIED HERDER. Zweiter Theil. 344 S. 8. 1785.

Der zweite Theil, der bis zum zehnten Buche fortrückt, beschreibt zuerst in sechs Abschnitten des sechsten Buchs die Organisation der Völker in der Nähe des Nordpols, und um den asiatischen Rücken der Erde, des Erdstrichs schön gebildeter Völker, und der afrikanischen Nationen, der Menschen in den Inseln des heissen Erdstrichs und der Amerikaner. Der Verfasser beschliesst die Beschreibung mit dem Wunsche einer Sammlung von neuen Abbildungen der Nationen, wozu NIEBUHR, PARKINSON, COOK, HÖST, GFORGI und Andere schon Anfänge geliefert haben. „Es wäre ein schönes Geschenk, wenn Jemand, der es kann, die hie und da zerstreuten treuen Gemälde der Verschiedenheit unseres Geschlechts sammelte, und damit den Grund zu einer sprechenden Naturlehre und Physiognomik der Menschheit legte. Philosophischer könnte die Kunst schwerlich angewendet werden, und eine anthropologische Karte, wie ZIMMERMANN eine zoologische versucht hat, auf der nichts angedeutet werden müsste, als was Diversität der Menschheit ist, diese aber auch in allen Erscheinungen und Rücksichten, eine solche würde das philanthropische Werk krönen."

Das siebente Buch betrachtet vorerst die Sätze, dass bei so verschiedenen Formen dennoch das Menschengeschlecht überall nur eine Gattung sei, und dass dies eine Geschlecht sich überall auf der Erde klimatisirt habe. Hienächst werden die Wirkungen des Klimà in Bildung des Menschen an Körper und Seele beleuchtet. Der Verfasser bemerkt scharfsinnig, dass noch viele Vorarbeiten fehlen, ehe wir an eine Physiologie, Pathologie, geschweige an eine Klimatologie aller menschlichen Denk- und Empfindungskräfte kommen können, und dass es unmöglich sei, das

Chaos von Ursachen und Folgen, welches hier Höhe und Tiefe des Erdstrichs, Beschaffenheit desselben und seiner Producte, Speisen und Getränke, Lebensweise, Arbeiten, Kleidungen, gewohnte Stellungen sogar, Vergnügen und Künste, nebst anderen Umständen zusammen ausmachen, zu einer Welt zu ordnen, in der jedem Dinge, jeder einzelnen Gegend sein Recht geschehe, und keines zu viel oder zu wenig erhalte. Mit rühmlicher Bescheidenheit kündigt er daher auch die S. 99 folgenden allgemeinen Anmerkungen S. 92 nur als Probleme an. Sie sind unter folgenden Hauptsätzen enthalten. 1) Durch allerlei Ursachen wird auf der Erde eine klimatische Gemeinschaft befördert, die zum Leben der Lebendigen gehört. 2) Das bewohnbare Land unserer Erde ist in Gegenden zusammengedrängt, wo die meisten lebendigen Wesen in der ihnen genügsamsten Form wirken; diese Lage der Welttheile hat Einfluss auf ihrer aller Klima. 3) Durch den Bau der Erde und die Gebirge war nicht nur für das grosse Mancherlei der Lebendigen das Klima derselben zahllos verändert, sondern auch die Ausbreitung des Menschengeschlechts verhütet, wie sie verhütet werden kann. Im vierten Abschnitt dieses Buches behauptet der Verfasser, die genetische Kraft sei die Mutter aller Bildungen auf der Erde, der das Klima nur freundlich oder feindlich zuwinke, und beschliesst mit einigen Anmerkungen über den Zwist der Genesis und des Klima, wo er unter anderen auch eine physisch-geographische Geschichte der Abstammung und Verartung unseres Geschlechts nach Klimaten und Zeiten wünscht.

Im achten Buche verfolgt Hr. H. den Gebrauch der menschlichen Sinne, die Einbildungskraft des Menschen, seinen praktischen Verstand, seine Triebe und Glückseligkeit, und erläutert den Einfluss der Tradition, der Meinungen, der Uebungen und Gewohnheiten durch Beispiele verschiedener Nationen.

Das neunte beschäftigt sich mit der Abhängigkeit des Menschen von Andern, in der Entwickelung seiner Fähigkeiten, mit der Sprache als Mittel zur Bildung der Menschen, mit der Erfindung der Künste und Wissenschaften durch Nachahmung, Vernunft und Sprache, mit den Regierungen, als festgestellten Ordnungen unter den Menschen, meistens aus ererbten Traditionen; und schliesst mit Bemerkungen über die Religion und die älteste Tradition.

Das zehnte enthält grösstentheils das Resultat der Gedanken, die der Verfasser schon anderwärts vorgetragen; indem es ausser den Betrachtungen über den ersten Wohnsitz der Menschen und die asiatischen Tra-

ditionen über die Schöpfung der Erde und des Menschengeschlechtes das Wesentlichste der Hypothese über die mosaische Schöpfungsgeschichte aus der Schrift: Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts, wiederholt.

Diese trockene Anzeige soll auch bei diesem Theile nur Ankündigung des Inhalts, nicht Darstellung des Geistes von diesem Werke sein; sie soll einladen, es zu lesen, nicht die Lectüre desselben ersetzen oder unnöthig machen.

Das sechste und siebente Buch enthalten fast grösstentheils nur Auszüge aus Völkerbeschreibungen; freilich mit geschickter Wahl ausgesucht, meisterhaft disponirt, und allerwärts mit eigenen sinnreichen Beurtheilungen begleitet; aber eben darum desto weniger eines ausführlichen Auszugs fähig. Es gehört auch hier nicht zu unserer Absicht, so manche schöne Stellen von dichterischer Beredsamkeit auszuheben oder zu zergliedern, die jedem Leser von Empfindung sich selbst anpreisen werden. Aber eben so wenig wollen wir hier untersuchen, ob nicht der poetische Geist, der den Ausdruck belebt, auch zuweilen in die Philosophie des Verfassers eingedrungen; ob nicht hie und da Synonymen für Erklärungen und Allegorien für Wahrheiten gelten; ob nicht statt nachbarlicher Uebergänge aus dem Gebiete der philosophischen in den Bezirk der poetischen Sprache zuweilen die Grenzen und Besitzungen von beiden völlig verrückt seien; und ob an manchen Orten das Gewebe von kühnen Metaphern, poetischen Bildern, mythologischen Anspielungen nicht eher dazu diene, den Körper der Gedanken, wie unter einer Vertügade zu verstecken, als ihn wie unter einem durchscheinenden Gewande angenehm hervorschimmern zu lassen. Wir überlassen es Kritikern der schönen philosophischen Schreibart, oder der letzten Hand des Verfassers selbst, z. B. zu untersuchen, ob es nicht etwa besser gesagt sei: nicht nur Tag und Nacht, und Wechsel der Jahreszeiten verändern das Klima, als S. 99: „nicht nur Tag und Nacht, und der Reihentanz abwechselnder Jahreszeiten verändern das Klima;" ob S. 100 an eine naturhistorische Beschreibung dieser Veränderungen folgendes, in einer dithyrambischen Ode ungezweifelt schöne Bild sich passend anschliesse: „um den Thron Jupiters tanzen ihre (der Erde) Horen einen Reihentanz, und was sich unter ihren Füssen bildet, ist zwar nur eine unvollkommene Vollkommenheit, weil alles auf die Vereinigung verschiedenartiger Dinge gebaut ist, aber durch eine innere Liebe und Vermählung mit einander wird allenthalben das Kind der Natur geboren, sinnliche

Regelmässigkeit und Schönheit;“ oder ob nicht für den Uebergang von Bemerkungen der Reisebeschreiber über die Organisation verschiedener Völker und über das Klima zu einer Sammlung daraus abgezogener Gemeinsätze folgende Wendung, mit der das achte Buch anhebt, zu episch sei: „wie Einem, der von den Wellen des Meeres eine Schifffahrt in die Luft thun soll, so ist mir, da ich jetzt nach den Bildungen und Naturkräften der Menschheit auf ihren Geist komme, und die veränderlichen Eigenschaften desselben auf unserem weiten Erdenrunde aus fremden, mangelhaften und zum Theil unsicheren Nachrichten zu erforschen wage.“ Auch untersuchen wir nicht, ob nicht der Strom seiner Beredsamkeit ihn hie oder da in Widersprüche verwickele, ob z. B., wenn S. 248 angeführt wird, dass Erfinder oft mehr den Nutzen ihres Fundes der Nachwelt überlassen mussten, als für sich selbst erfanden, nicht hier ein neues Beispiel zur Bestätigung des Satzes liege, dass die Naturanlagen des Menschen, die sich auf den Gebrauch seiner Vernunft beziehen, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickelt werden sollten, welchem Satze er doch mit einigen daraus fliessenden, wiewohl nicht ganz richtig gefassten, S. 206 beinahe eine Beleidigung der Naturmajestät, (welches Andere in Prosa Gotteslästerung nennen,) Schuld zu geben geneigt ist; dies alles müssen wir hier, der Schranken, die uns gesetzt sind, eingedenk, unberührt lassen.

Eines hätte Recensent sowohl unserem Verfasser, als jedem anderen philosophischen Unternehmer einer allgemeinen Naturgeschichte des Menschen gewünscht, nämlich: dass ein historisch-kritischer Kopf ihnen insgesammt vorgearbeitet hätte, der aus der unermesslichen Menge von Völkerbeschreibungen oder Reiseerzählungen und allen ihren muthmasslich zur menschlichen Natur gehörigen Nachrichten vornehmlich diejenigen ausgehoben hätte, darin sie einander widersprechen, und sie (doch mit beigefügten Erinnerungen wegen der Glaubwürdigkeit jedes Erzählers) neben einander gestellt hätte; denn so würde Niemand sich so dreist auf einseitige Nachrichten fussen, ohne vorher die Berichte Anderer genau abgewogen zu haben. Jetzt aber kann man aus einer Menge von Länderbeschreibungen, wenn man will, beweisen, dass Amerikaner, Tibetaner und andere ächte mongolische Völker keinen Bart haben, aber auch, wem es besser gefällt, dass sie insgesammt von Natur bartig sind und sich diesen nur ausrupfen; dass Amerikaner und Neger eine in Geistesanlagen unter die übrigen Glieder der Menschengattung gesunkene Race sind, andererseits aber, nach eben so scheinbaren Nachrichten, dass sie

hierin, was ihre Naturanlage betrifft, jedem anderen Weltbewohner gleich zu schätzen sind, mithin dem Philosophen die Wahl bleibe, ob er Naturverschiedenheiten annehmen, oder alles nach dem Grundsatze *tout comme chez nous* beurtheilen will, dadurch denn alle seine, über eine so wankende Grundlage errichteten Systeme den Anschein baufälliger Hypothesen bekommen müssen. Der Eintheilung der Menschengattung in Racen ist unser Verfasser nicht günstig, vornehmlich derjenigen nicht, welche sich auf anerbende Farben gründet, vermuthlich weil der Begriff einer Race ihm noch nicht deutlich bestimmt ist. In des siebenten Buches dritter Nummer nennt er die Ursache der klimatischen Verschiedenheiten der Menschen eine genetische Kraft. Recensent macht sich von der Bedeutung dieses Ausdrucks im Sinne des Verfassers diesen Begriff. Er will einerseits das Evolutionssystem, andererseits aber auch den blos mechanischen Einfluss äusserer Ursachen, als untaugliche Erläuterungsgründe abweisen, und nimmt ein innerlich nach Verschiedenheit der äusseren Umstände sich selbst, diesen angemessen, modificirendes Lebensprincip als die Ursache derselben an, worin ihm Recensent völlig beitritt, nur mit dem Vorbehalt, dass, wenn die von innen organisirende Ursache durch die Natur etwa nur auf eine gewisse Zahl und Grad von Verschiedenheiten der Ausbildung ihres Geschöpfs eingeschränkt wäre, (nach deren Ausrichtung sie nicht weiter frei wäre, um bei veränderten Umständen nach einem anderen Typus zu bilden,) man diese Naturbestimmung der bildenden Natur auch wohl Keime oder ursprüngliche Anlagen nennen könnte, ohne darum die ersteren als uranfänglich eingelegte, und sich nur gelegentlich auseinander faltende Maschinen und Knospen (wie im Evolutionssystem) anzusehen; sondern wie blose weiter nicht erklärliche Einschränkungen eines sich selbst bildenden Vermögens, welche letztere wir eben so wenig erklären oder begreiflich machen können.

Mit dem achten Buche fängt ein neuer Gedankengang an, der bis zum Schlusse dieses Theils fortwährt, und den Ursprung der Bildung des Menschen als eines vernünftigen und sittlichen Geschöpfs, mithin den Anfang aller Cultur enthält, welcher nach dem Sinne des Verfassers nicht in dem eigenen Vermögen der Menschengattung, sondern gänzlich ausser ihm in einer Belehrung und Unterweisung von andern Naturen zu suchen sei, von da anhebend alles Fortschreiten in der Cultur nichts, als weitere Mittheilung und zufälliges Wuchern mit einer ursprünglichen Tradition sei, welcher, und nicht ihm selbst der Mensch alle seine Annäherung zur Weisheit zuzuschreiben habe. Da Recensent, wenn er einen

Fuss ausserhalb der Natur und dem Erkenntnissweg der Vernunft setzt, sich nicht weiter zu helfen weiss, da er in gelehrter Sprachforschung und Kenntniss oder Beurtheilung alter Urkunden gar nicht bewandert ist, mithin die daselbst erzählten und dadurch zugleich bewährten Facta philosophisch zu nutzen gar nicht versteht; so bescheidet er sich von selbst, dass er hier kein Urtheil habe. Indessen lässt sich von der weitläuftigen Belesenheit und von der besonderen Gabe des Verfassers, zerstreute Data unter einen Gesichtspunkt zu fassen, wahrscheinlich zum voraus vermuthen, dass wir wenigstens über den Gang menschlicher Dinge, sofern er dazu dienen kann, den Charakter der Gattung und, wo möglich, selbst gewisse classische Verschiedenheiten derselben näher kennen zu lernen, viel Schönes werden zu lesen bekommen, welches auch für denjenigen, der über den ersten Anfang aller menschlichen Cultur anderer Meinung wäre, belehrend sein kann. Der Verfasser drückt die Grundlage der seinigen (S. 338. 339. sammt der Anmerkung) kürzlich so aus: „diese (mosaische) lehrende Geschichte erzählt, dass die ersten geschaffenen Menschen mit den unterweisenden Elohim im Umgange gewesen, dass sie unter Anleitung derselben durch Kenntniss der Thiere sich Sprache und herrschende Vernunft erworben, und da der Mensch ihnen auch auf eine verbotene Art in Erkenntniss des Bösen gleich werden wollen, er diese mit seinem Schaden erlangt und von nun an einen anderen Ort eingenommen, eine neue künstlichere Lebensart angefangen habe. Wollte die Gottheit also, dass der Mensch Vernunft und Vorsicht übte, so musste sie sich seiner auch mit Vernunft und Vorsicht annehmen. — Wie nun aber die Elohim sich der Menschen angenommen, d. i. sie gelehrt, gewarnt und unterrichtet haben? Wenn es nicht eben so kühn ist, hierüber zu fragen, als zu antworten, so soll uns an einem anderen Ort die Tradition selbst darüber Aufschluss geben.“

In einer unbefahrnen Wüste muss einem Denker gleich Reisenden frei stehen, seinen Weg nach Gutdünken zu wählen; man muss abwarten, wie es ihm gelingt, und ob er, nachdem er sein Ziel erreicht hat, wohl behalten wieder zu Hause d. i. im Sitze der Vernunft zur rechten Zeit eintreffe, und sich also auch Nachfolger versprechen könne. Um deswillen hat Recensent über den eigenen von dem Verfasser eingeschlagenen Gedankenweg nichts zu sagen, nur glaubt er berechtigt zu sein, einige auf diesem Wege von ihm angefochtene Sätze in Schutz zu nehmen, weil ihm jene Freiheit, sich seine Bahn selbst vorzuzeichnen, auch zustehen muss. Es heisst nämlich S. 160: „ein zwar leichter, aber böser Grundsatz

wäre es zur Philosophie der Menschengeschichte: der Mensch sei ein Thier, das einen Herrn nöthig habe, und von diesen Herren, oder der Verbindung derselben das Glück seiner Endbestimmung erwarte." Leicht mag er immer sein, darum, weil ihn die Erfahrung aller Zeiten und an allen Völkern bestätigt, aber böse? S. 205 wird gesagt: „gütig dachte die Vorsehung, dass sie den Kunstendzwecken grosser Gesellschaften die leichtere Glückseligkeit einzelner Menschen vorzog, und jene kostbaren Staatsmaschinen, so viel sie konnte, für die Zeit sparte." Ganz recht, aber allererst die Glückseligkeit eines Thieres, dann die eines Kindes, eines Jünglings, endlich die eines Mannes. In allen Epochen der Menschheit, so wie auch zu derselben Zeit in allen Ständen findet eine Glückseligkeit statt, die gerade den Begriffen und der Gewohnheit des Geschöpfs an die Umstände, darin es geboren und erwachsen ist, angemessen ist; ja es ist sogar, was diesen Punkt betrifft, nicht einmal eine Vergleichung des Grades derselben, und ein Vorzug einer Menschenklasse oder einer Generation vor der anderen anzugeben möglich. Wie, wenn aber nicht dieses Schattenbild der Glückseligkeit, welches sich ein Jeder selbst macht, sondern die dadurch ins Spiel gesetzte immer fortgehende und wachsende Thätigkeit und Cultur, deren grösstmöglicher Grad nur das Product einer nach Begriffen des Menschenrechts geordneten Staatsverfassung, folglich ein Werk der Menschen selbst sein kann, der eigentliche Zweck der Vorsehung wäre, so würde nach S. 206 „jeder einzelne Mensch das Maass seiner Glückseligkeit in sich haben," ohne im Genusse derselben irgend einem der nachfolgenden Glieder nachzustehen; was aber den Werth nicht ihres Zustandes, wenn sie existiren, sondern ihrer Existenz selber, d. i. warum sie eigentlich da seien, betrifft, so würde sich nur hier allein eine weise Absicht im Ganzen offenbaren. Meint der Verfasser wohl: dass, wenn die glücklichen Einwohner von Otaheite, niemals von gesitteteren Nationen besucht, in ihrer ruhigen Indolenz auch Tausende von Jahrhunderten durch zu leben bestimmt wären, man eine befriedigende Antwort auf die Frage geben könnte, warum sie denn gar existiren, und ob es nicht eben so gut gewesen wäre, dass diese Insel mit glücklichen Schafen und Rindern, als mit im blosen Genusse glücklichen Menschen besetzt gewesen wäre? Jener Grundsatz ist also nicht so böse, als der Verfasser meint. — Es mag ihn wohl ein böser Mann gesagt haben. — Ein zweiter in Schutz zu nehmender Satz wäre dieser. S. 212 heisst es: „wenn Jemand sagte, dass nicht der einzelne Mensch, sondern das Geschlecht erzogen werde, so spräche er für mich unverständlich, da Geschlecht und

Gattung nur allgemeine Begriffe sind, ausser insofern sie in einzelnen Wesen existiren. — Als wenn ich von der Thierheit, der Steinheit, der Metallheit im Allgemeinen spräche und sie mit den herrlichsten, aber in einzelnen Individuen einander widersprechenden Attributen auszierte. — Auf diesem Wege der Averroischen Philosophie soll unsere Philosophie der Geschichte nicht wandeln.“ Freilich, wer da sagte: kein einziges Pferd hat Hörner, aber die Pferdegattung ist doch gehörnt, der würde eine platte Ungereimtheit sagen. Denn Gattung bedeutet dann nichts weiter, als das Merkmal, worin gerade alle Individuen unter einander übereinstimmen müssen. Wenn aber Menschengattung das Ganze einer ins Unendliche (Unbestimmbare) gehenden Reihe von Zeugungen bedeutet, (wie dieser Sinn denn ganz gewöhnlich ist,) und es wird angenommen, dass diese Reihe der Linie ihrer Bestimmung, die ihr zur Seite läuft, sich unaufhörlich nähere, so ist es kein Widerspruch, zu sagen: dass sie in allen ihren Theilen dieser asymptotisch sei, und doch im Ganzen mit ihr zusammenkomme, mit anderen Worten, dass kein Glied aller Zeugungen des Menschengeschlechts, sondern nur die Gattung ihre Bestimmung völlig erreiche. Der Mathematiker kann hierüber Erläuterung geben; der Philosoph würde sagen: die Bestimmung des menschlichen Geschlechts im Ganzen ist unaufhörliches Fortschreiten, und die Vollendung derselben ist eine blose, aber in aller Absicht sehr nützliche Idee von dem Ziele, worauf wir, der Absicht der Vorsehung gemäss, unsere Bestrebungen zu richten haben. Doch diese Irrung in der angeführten polemischen Stelle ist nur eine Kleinigkeit. Wichtiger ist der Schluss derselben: „auf diesem Wege der Averroischen Philosophie, (heisst es,) soll unsere Philosophie der Geschichte nicht wandeln.“ Daraus lässt sich schliessen, dass unser Verfasser, dem so oft alles, was man bisher für Philosophie ausgegeben, missfällig gewesen, nun einmal, nicht in einer unfruchtbaren Worterklärung, sondern durch That und Beispiel in diesem ausführlichen Werke ein Muster der ächten Art zu philosophiren der Welt darlegen werde.

[illegible], sondern [illegible] in einzelnen [illegible]. — [illegible] Einheit, die Menschheit im Allgemeinen, [illegible], oder in einzelnen Individuen [illegible] [illegible] Philosophie [illegible] Philosophie [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Welt darlegen wolle.

VI.

Ueber die

Vulcane im Monde.

1785.

Im Gentleman's Magazine, 1783, befindet sich gleich zu Anfang ein Sendschreiben des russischen Staatsraths Herrn Aepinus an Herrn Pallas über eine Nachricht, die Herr Magellan der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Petersburg mitgetheilt hat, betreffend einen vom Herrn Herschel am 4. Mai 1783 entdeckten Vulcan im Monde. Diese Neuigkeit interessirte Herrn Aepinus, wie er sagt, um desto mehr, weil sie seiner Meinung nach die Richtigkeit seiner Muthmassung über den vulcanischen Ursprung der Unebenheiten der Mondsfläche beweise, die er im Jahre 1778 gefasst und 1781 in Berlin durch den Druck bekannt gemacht hat;* und worin sich, wie er mit Vergnügen gesteht, drei Naturforscher einander ohne Mittheilung begegnet haben: er selbst, Herr Aepinus in Petersburg, Herr Prof. Beccaria zu Turin und Herr Prof. Lichtenberg in Göttingen. Indessen da durch den Ritter Hamilton die Aufmerksamkeit auf vulcanische Kratere in allen Ländern so allgemein gerichtet worden, so sei jene Muthmassung mit einer überständig reifen Frucht zu vergleichen, die in die Hände des Ersten Besten fallen müssen, der zufällig den Baum anrührte. Um endlich, durch Ansprüche auf die Ehre der ersten Vermuthung, unter Zeitgenossen keinen Zwist zu erregen, führt er den berühmten Robert Hooke als den ersten Urheber derselben an, in dessen Mikrographie (gedruckt 1655) im 20sten Kapitel er gerade die nämlichen Ideen angetroffen habe. *Sic redit ad dominum* —

Herrn Herschel's Entdeckung hat, als Bestätigung der zweideutigen Beobachtungen des Neffen des Herrn Beccaria und des Don Ulloa, allerdings einen grossen Werth, und führt auf Aehnlichkeiten des Mondes (wahrscheinlich auch anderer Weltkörper) mit unserer Erde, die sonst nur für gewagte Muthmassungen hätten gelten können. Allein die

* Von der Ungleichheit des Monds; im 2ten Bande der Abhandl. der Gesellschaft naturforschender Freunde.

Muthmassung des Herrn Aepinus bestätigt sie, (wie ich dafür halte,) nicht. Es bleibt, ungeachtet aller Aehnlichkeit der ringförmigen Mondsflecken mit Krateren von Vulcanen, dennoch ein so erheblicher Unterschied zwischen beiden, und dagegen zeigt sich eine so treffende Aehnlichkeit derselben mit anderen kreisförmigen Zügen unvulcanischer Gebirge oder Landesrücken auf unserer Erde, dass eher eine andere, obzwar nur gewissermassen mit jener analogische Muthmassung über die Bildung der Weltkörper dadurch bestätigt sein möchte.

Die den Krateren ähnlichen ringförmigen Erhöhungen im Monde machen allerdings einen Ursprung durch Eruptionen wahrscheinlich. Wir finden aber auf unserer Erde zweierlei kreisförmige Erhöhungen, deren die einen durchgängig nur von so kleinem Umfange sind, dass sie, vom Monde aus beobachtet, durch gar kein Teleskop könnten unterschieden werden; und von diesen zeigen die Materien, woraus sie bestehen, ihren Ursprung aus vulcanischen Eruptionen. Andere dagegen befassen ganze Länder oder Provinzen von vielen hundert Quadratmeilen Inhalt, innerhalb eines mit höheren oder minder hohen Gebirgen besetzten und sich kreisförmig herumziehenden Landrückens. Diese würden allein vom Monde aus, und zwar von derselben Grösse, als wir jene kreisförmigen Flecken im Monde erblicken, gesehen werden können, wofern nur Aehnlichkeit ihrer Bekleidung (durch Wald oder andere Gewächse) die Unterscheidung derselben in so grosser Ferne nicht etwa verhinderte. Diese lassen also auch Eruptionen vermuthen, durch die sie entstanden sein mögen, die aber nach dem Zeugniss der Materien, woraus sie bestehen, keineswegs vulcanische haben sein können. — Der Krater des Vesuvs hat in seinem obersten Umkreise (nach della Torre) 5642 Pariser Fuss, und also etwa 500 Rheinländische Ruthen, und im Durchmesser beinahe 160 derselben; ein solcher aber könnte gewiss durch kein Teleskop im Monde erkannt werden.* Dagegen hat der kraterähnliche

* Aber seine feurige Eruption selbst könnte in der Mondsnacht gleichwohl gesehen werden. In dem oben angeführten Briefe wird zu der Beobachtung des Neffen des Herrn Beccaria und des Don Ulloa die Anmerkung gemacht, dass beide Vulcane von entsetzlichem Umfange gewesen sein müssten, weil Herr Herschel den seinigen durch ein ohne Vergleich grösseres Teleskop nur so eben und zwar unter allen Mitzuschauern nur allein hat bemerken können. Allein bei selbstleuchtenden Materien kömmt es nicht so sehr auf den Umfang, als die Reinigkeit des Feuers an, um deutlich gesehen zu werden; und von den Vulcanen ist es bekannt, dass ihre Flammen bisweilen helles, bisweilen im Rauche gedämpftes Licht um sich verbreiten. —

Flecken Tycho im Monde nah an dreissig deutsche Meilen im Durchmesser, und könnte mit dem Königreich Böhmen, der ihm nahe Flecken Klavius aber an Grösse mit dem Markgrafthum Mähren verglichen werden. Nun sind diese Länder auf der Erde eben auch kraterähnlich von Gebirgen eingefasst, von welchen eben so, als von dem Tycho, sich Bergketten gleichsam im Sterne verbreiten. Wenn aber unsere durch Landrücken eingeschlossenen kraterförmigen Bassins, (die insgesammt Sammlungsplätze der Gewässer für die Ströme abgeben, und womit das feste Land überall bedeckt ist,) dem Monde den ähnlichen Anblick doch nicht verschaffen sollten, — wie es in der That auch nur von einigen zu vermuthen ist; so würde dieses nur dem zufälligen Umstande zuzuschreiben sein, dass die Mondsatmosphäre, (deren Wirklichkeit durch die Herschel'sche Entdeckung, weil Feuer daselbst brennt, bewiesen ist,) bei weitem nicht so hoch reichen kann, als die unsrige, (wie die unmerkliche Strahlenbrechung am Rande dieses Trabanten es beweiset,) mithin die Bergrücken des Mondes über die Grenze der Vegetation hinausreichen; bei uns hingegen die Bergrücken ihrem grössten Theile nach mit Gewächsen bedeckt sind, und daher gegen die Fläche des eingeschlossenen Bassins freilich nicht sonderlich abstechen können.

Wir haben also auf der Erde zweierlei kraterähnliche Bildungen der Landesfläche: eine, die vulcanischen Ursprungs sind, und die 160 Ruthen im Durchmesser, mithin etwa 20000 Quadratruthen in der Fläche befassen; andere, die keineswegs vulcanischen Ursprungs sind, und gegen 1000 Quadratmeilen, mithin wohl 200000 mal mehr in ihrem Flächeninhalte haben. Mit welcher wollen wir nun jene ringförmigen Erhöhungen auf dem Monde, (deren keine beobachtete weniger, als eine deutsche Meile, einige wohl dreissig im Durchmesser haben,) vergleichen? — Ich denke: nach der Analogie zu urtheilen, nur mit den letzteren, welche nicht vulcanisch sind. Denn die Gestalt macht es nicht allein aus; der ungeheure Unterschied der Grösse muss auch in Anschlag gebracht werden. Alsdann aber hat Herrn Herschel's Beobachtung zwar die Idee von Vulcanen im Monde bestätigt, aber nur von solchen, deren Krater weder von ihm, noch von Jemand anders gesehen worden ist, noch gesehen werden kann; hingegen hat sie nicht die Meinung bestätigt, dass die sichtbaren ringförmigen Configurationen auf der Mondesfläche vulcanische Krater wären. Denn das sind sie, (wenn man hier nach der Analogie mit ähnlichen grossen Bassins auf der Erde urtheilen soll,) aller Wahrscheinlichkeit nach nicht. Man müsste also nur sagen: da der

Mond, in Ansehung der kraterähnlichen Bassins, mit denen, die auf der Erde die Sammlungsbecken der Gewässer für Ströme ausmachen, aber nicht vulcanisch sind, so viel Aehnlichkeit hat, so könne man vermuthen, dass er auch in Ansehung der auf der Erde befindlichen vulcanischen Krater ähnlich gebildet sei. Zwar können wir diese letztern im Monde nicht sehen; aber es sind doch in der Mondsnacht selbstleuchtende Punkte, als Beweise eines Feuers auf demselben, wahrgenommen worden, die sich am besten aus dieser nach der Analogie zu vermuthenden Ursache erklären lassen. *

Diese kleine Zweideutigkeit in der Folgerung obgedachter berühmter Männer nun bei Seite gesetzt, — welcher Ursache kann man denn die auf der Erdfläche so durchgängig anzutreffenden nichtvulcanischen Krater, nämlich die Bassins zu Strömen, zuschreiben? Eruptionen müssen hier natürlicher Weise zum Grunde gelegt werden; aber vulcanisch konnten sie nicht sein, weil die Gebirge, welche den Rand derselben ausmachen, keine Materien solcher Art enthalten, sondern aus einer wässerichten Mischung entstanden zu sein scheinen. Ich denke: dass, wenn man sich die Erde ursprünglich als ein im Wasser aufgelöstes Chaos vorstellt, die ersten Eruptionen, die allerwärts, selbst aus der grössten Tiefe, entspringen mussten, atmosphärisch (im eigentlichen Sinn des Worts) gewesen sein werden. Denn man kann sehr wohl annehmen, dass unser Luftmeer (Aërosphäre), das sich jetzt über der Erdfläche befindet, vorher mit den übrigen Materien der Erdmasse in einem Chaos vermischt gewesen; dass es, zusammt vielen anderen elastischen Dünsten, aus der erhitzten Kugel gleichsam in grossen Blasen ausgebrochen; in dieser Ebullition, (davon kein Theil der Erdfläche frei war,) die Materien, welche die ursprünglichen Gebirge ausmachen, kraterförmig ausgeworfen; und dadurch die Grundlage zu allen Bassins der Ströme, womit, als den Maschen eines Netzes, das ganze feste Land durchwirkt ist, gelegt habe. Jene Ränder, da sie aus Materie, die im Wasser erweicht war, bestanden, mussten ihr Auflösungswasser allmählig fahren lassen, welches beim Ablaufen die Einschnitte ausspülte, wodurch sich jene Ränder, die jetzt gebirgig und

* Beccaria hielt die aus den ringförmigen Mondserhöhungen strahlenweise laufenden Rücken für Lavaströme; aber der ganz ungeheure Unterschied derselben von denen, die aus den Vulcanen unserer Erde fliessen, in Ansehung ihrer Grösse, widerlegt diese Meinung, und macht es wahrscheinlich, dass sie Bergketten sind, die, so wie die auf unserer Erde, aus einem Hauptstamm der Gebirge strahlenweise auslaufen.

sägeförmig sind, von den vulcanischen, die einen fortgehenden Rücken vorstellen, unterscheiden. Diese uranfänglichen Gebirge bestehen nun, nachdem andere Materien, die nicht so geschwinde krystallisirten oder verhärteten, z. B. Hornstein und ursprünglicher Kalk, davon geschieden worden, aus Granit; auf welchen, da die Ebullition an demselben Orte immer schwächer, mithin niedriger ward, sich die letztern, als ausgewaschene Materien, in stufenartiger Ordnung, nach ihrer minderen Schwere oder Auflösungsfähigkeit im Wasser, niederliessen. Also war die erste bildende Ursache der Unebenheiten der Oberfläche eine atmosphärische Ebullition, die ich aber lieber chaotisch nennen möchte, um den ersten Anfang derselben zu bezeichnen.

Auf diese, muss man sich vorstellen, hat eine pelagische Alluvion nach und nach Materien, die grösstentheils Meergeschöpfe enthielten, geschichtet. Denn jene chaotischen Krater, wo deren eine Menge gleichsam gruppirt war, bildeten weit ausgebreitete Erhöhungen über andere Gegenden, woselbst die Ebullition nicht so heftig gewesen war. Aus jenen ward Land mit seinen Gebirgen, aus diesen Seegrund. Indem nun das überflüssige Krystallisationswasser aus jenen Bassins ihre Ränder durchwusch, und ein Bassin sein Wasser in das andere, alle aber zu dem niedrigen Theil der sich eben formenden Erdfläche (nämlich dem Meere) ablaufen liess; so bildete es die Pässe für die künftigen Ströme, welche man noch mit Verwunderung zwischen steilen Felswänden, denen sie jetzt nichts anhaben können, durchgehen und das Meer suchen sieht. Dieses wäre also die Gestalt des Skelets von der Erdoberfläche, sofern sie aus Granit besteht, der unter allen Flötzschichten fortgeht, welche die folgenden pelagischen Alluvionen auf jenen aufgesetzt haben. Aber eben darum musste die Gestalt der Länder, selbst da, wo die neueren Schichten den in der Tiefe befindlichen alten Granit ganz bedecken, doch auch kraterförmig werden, weil ihr Grundlager so gebildet war. Daher kann man auf einer Karte, (worauf keine Gebirge gezeichnet sind,) die Landrücken ziehen, wenn man durch die Quellen der Ströme, die einem grossen Flusse zufallen, eine fortgehende Linie zeichnet, die jederzeit einen Kreis als Bassin des Stromes einschliessen wird.

Da das Becken des Meeres vermuthlich immer mehr vertieft wurde, und alle aus obigen Bassins ablaufende Wasser nach sich zog; so wurden nun dadurch die Flussbetten und der ganze jetzige Bau des Landes erzeugt, der die Vereinigung der Wasssr aus so vielen Bassins in einen Kanal möglich macht. Denn es ist nichts natürlicher, als dass das Bette,

worin ein Strom jetzt das Wasser von grossen Ländern abführt, eben von demjenigen Wasser und dem Rückzuge desselben ausgespült worden, zu welchem es jetzt abfliesst, nämlich vom Meere und dessen uralten Alluvionen. Unter einem allgemeinen Ocean, wie BUFFON will, und durch Seeströme im Grunde desselben, lässt sich eine Wegwaschung nach einer solchen Regel gar nicht denken; weil unter dem Wasser kein Abfluss nach der Abschüssigkeit des Bodens, die doch hier das Wesentlichste ausmacht, möglich ist.*

Die vulcanischen Eruptionen scheinen die spätesten gewesen zu sein, nämlich nachdem die Erde schon auf ihrer Oberfläche fest geworden war. Sie haben auch nicht das Land, mit seinem hydraulisch regelmässigen Bauwerk, zum Ablauf der Ströme, sondern etwa nur einzelne Berge gebildet, die in Vergleichung mit dem Gebäude des ganzen festen Landes und seiner Gebirge, nur eine Kleinigkeit sind.

Der Nutzen nun, den der Gedanke obgedachter berühmter Männer haben kann, und den die Herschel'sche Entdeckung, obzwar nur indirect, bestätigt, ist in Ansehung der Kosmonogie von Erheblichkeit: dass nämlich die Weltkörper ziemlich auf ähnliche Art ihre erste Bildung empfangen haben. Sie waren insgesammt anfänglich in flüssigem Zustande; das beweiset ihre kugelrunde, und wo sie sich beobachten lässt, auch, nach Maassgabe der Achsendrehung und der Schwere auf ihrer Oberfläche, abgeplattete Gestalt. Ohne Wärme aber gibt's keine Flüssigkeit. Woher kam diese ursprüngliche Wärme? Sie mit BUFFON von der Sonnengluth, wovon alle planetischen Kugeln nur abgestossene Brocken wären, abzuleiten, ist nur ein Behelf auf kurze Zeit; denn woher kam die Wärme der Sonne? Wenn man annimmt, (welches auch aus anderen Gründen sehr wahrscheinlich ist,) dass der Urstoff aller Weltkörper in dem ganzen weiten Raume, worin sie sich jetzt bewegen, Anfangs dunstförmig verbreitet gewesen, und sich daraus nach Gesetzen, zuerst der chemischen hernach und vornehmlich der kosmologischen Attraction gebildet haben, so geben CRAWFORD's Entdeckungen einen Wink, mit der Bildung der Weltkörper zugleich die Erzeugung so grosser Grade

* Der Lauf der Ströme scheint mir der eigentliche Schlüssel der Erdtheorie zu sein. Denn dazu wird erfordert: dass das Land erstlich durch Landrücken gleichsam in Teiche abgetheilt sei; zweitens, dass der Boden, auf welchem diese Teiche ihr Wasser einander mittheilen, um es endlich in einem Kanal abzuführen, von dem Wasser selbst gebaut und geformt worden, welches sich nach und nach von den höheren Bassins bis zum niedrigsten zurückzog, nämlich zum Meere.

der Hitze, als man selbst will, begreiflich zu machen. Denn wenn das Element der Wärme für sich im Weltraum allerwärts gleichförmig ausgebreitet ist, sich aber nur an verschiedene Materien in dem Maasse hängt, als sie es verschiedentlich anziehen; wenn, wie er beweiset, dunstförmig ausgebreitete Materien weit mehr Elementarwärme in sich fassen und auch zu einer dunstförmigen Verbreitung bedürfen, als sie halten können, sobald sie in den Zustand dichter Massen übergehen d. i. sich zu Weltkugeln vereinigen; so müssen diese Kugeln ein Uebermaass von Wärmmaterie über das natürliche Gleichgewicht mit der Wärmmaterie im Raum, worin sie sich befinden, enthalten; d. i. ihre relative Wärme in Ansehung des Weltraums wird angewachsen sein. (So verliert vitriolsaure Luft, wenn sie das Eis berührt, auf einmal ihren dunstartigen Zustand, und dadurch vermehrt sich die Wärme in solchem Maasse, dass das Eis im Augenblick schmilzt.) Wie gross der Anwachs sein möge, darüber haben wir keine Eröffnung; doch scheint das Maass der Verdünnung, der Grad der nachmaligen Verdichtung, und die Kürze der Zeit derselben hier in Anschlag zu kommen. Da die letztere nun auf den Grad der Anziehung, die den zerstreuten Stoff vereinigte, diese aber auf die Quantität der Materie des sich bildenden Weltkörpers ankömmt, so musste die Grösse der Erhitzung der letzteren auch proportionirlich sein. Auf diese Weise würden wir einsehen, warum der Centralkörper, (als die grösste Masse in jedem Weltsystem,) auch die grösste Hitze haben und allerwärts eine Sonne sein könne; imgleichen mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuthen, dass die höheren Planeten, weil sie theils meistens grösser sind, theils aus verdünnterem Stoffe gebildet worden, als die niedrigeren, mehr innere Wärme, als diese, haben können, welche sie auch, (da sie von der Sonne beinahe nur Licht genug zum Sehen bekommen,) zu bedürfen scheinen. Auch würde uns die gebirgigte Bildung der Oberflächen der Weltkörper, auf welche unsere Beobachtung reicht, der Erde, des Mondes und der Venus, aus atmosphärischen Eruptionen ihrer ursprünglich erhitzten chaotisch-flüssigen Masse, als ein ziemlich allgemeines Gesetz erscheinen. Endlich würden die vulcanischen Eruptionen aus der Erde, dem Monde und sogar der Sonne, (deren Krater Wilson in den Flecken derselben sah, indem er ihre Erscheinungen, wie Huygens die des Saturnringes, sinnreich unter einander verglich,) ein allgemeines Princip der Ableitung und Erklärung bekommen.

Wollte man hier den Tadel, den ich oben in Buffon's Erklärungsart fand, auf mich zurückschieben, und fragen: woher kam denn die erste

Bewegung jener Atomen im Weltraume? so würde ich antworten: dass ich mich dadurch nicht anheischig gemacht habe, die erste aller Naturveränderungen anzugeben, welches in der That unmöglich ist. Dennoch aber halte ich es für unzulässig, bei einer Naturbeschaffenheit, z. B. der Hitze der Sonne, die mit Erscheinungen, deren Ursache wir nach sonst bekannten Gesetzen wenigstens muthmassen können, Aehnlichkeit hat, stehen zu bleiben, und verzweifelter Weise die unmittelbare göttliche Anordnung zum Erklärungsgrunde herbeizurufen. Diese letzte muss zwar, wenn von Natur im Ganzen die Rede ist, unvermeidlich unsere Nachfrage beschliessen; aber bei jeder Epoche der Natur, da keine derselben in einer Sinnenwelt als die schlechthin erste angegeben werden kann, sind wir darum von der Verbindlichkeit nicht befreit, unter den Weltursachen zu suchen, so weit es uns nur möglich ist, und ihre Kette nach uns bekannten Gesetzen, so lange sie an einander hängt, zu verfolgen.

VII.

Von der

Unrechtmässigkeit

des

Büchernachdrucks.

1785.

Diejenigen, welche den Verlag eines Buches als den Gebrauch des Eigenthums an einem Exemplare, (es mag nun als Manuscript vom Verfasser, oder als Abdruck desselben von einem schon vorhandenen Verleger auf den Besitzer gekommen sein,) ansehen und alsdann doch, durch den Vorbehalt gewisser Rechte, es sei des Verfassers, oder des von ihm eingesetzten Verlegers, den Gebrauch noch dahin einschränken wollen, dass es unerlaubt sei, es nachzudrucken, — können damit niemals zum Zwecke kommen. Denn das Eigenthum des Verfassers an seinen Gedanken, (wenn man gleich einräumt, dass ein solches nach äussern Rechten stattfinde,) bleibt ihm ungeachtet des Nachdrucks; und da nicht einmal füglich eine ausdrückliche Einwilligung der Käufer eines Buches zu einer solchen Einschränkung ihres Eigenthums stattfinden kann,* wieviel weniger wird eine blos präsumirte zur Verbindlichkeit derselben zureichen?

Ich glaube aber Ursache zu haben, den Verlag nicht als das Verkehr mit einer Waare in seinem eigenen Namen, sondern als die Führung eines Geschäftes im Namen eines Anderen, nämlich des Verfassers, anzusehen, und auf diese Weise die Unrechtmässigkeit des Nachdruckens leicht und deutlich darstellen zu können. Mein Argument ist in einem Vernunftschlusse enthalten, der das Recht des Verlegers beweiset; dem ein zweiter folgt, welcher den Anspruch des Nachdruckers widerlegen soll.

*) Würde es wohl ein Verleger wagen, Jeden, bei dem Ankaufe seines Verlagswerks, an die Bedingung zu binden, wegen Veruntreuung eines fremden ihm anvertrauten Guts angeklagt zu werden, wenn mit seinem Vorsatz, oder auch durch seine Unvorsichtigkeit das Exemplar, das er verkauft, zum Nachdrucke gebraucht würde? Schwerlich würde Jemand dazu einwilligen; weil er sich dadurch allerlei Beschwerlichkeit der Nachforschung und Verantwortung aussetzen würde. Der Verlag würde jenem also auf dem Halse bleiben.

I.

Deduction des Rechts des Verlegers gegen den Nachdrucker.

Wer ein Geschäft eines Andern in dessen Namen und dennoch wider den Willen desselben treibt, ist gehalten, diesem oder seinem Bevollmächtigten allen Nutzen, der ihm daraus erwachsen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem oder diesem daraus entspringt.

Nun ist der Nachdrucker ein solcher, der ein Geschäft eines Andern (des Autors) u. s. w. Also ist er gehalten, diesem oder seinem Bevollmächtigten (dem Verleger) u. s. w.

Beweis des Obersatzes.

Da der sich eindringende Geschäftsträger unerlaubter Weise im Namen eines Andern handelt, so hat er keinen Anspruch auf den Vortheil, der aus diesem Geschäfte entspringt; sondern der, in dessen Namen er das Geschäft führt, oder ein anderer Bevollmächtigter, welchem jener es anvertraut hat, besitzt das Recht, diesen Vortheil, als die Frucht seines Eigenthums, sich zuzueignen. Weil ferner dieser Geschäftsträger dem Rechte des Besitzers durch unbefugte Einmischung in fremde Geschäfte Abbruch thut, so muss er nothwendig allen Schaden vergüten. Dieses liegt ohne Zweifel in den Elementarbegriffen des Naturrechts.

Beweis des Untersatzes.

Der erste Punkt des Untersatzes ist: dass der Verleger durch den Verlag das Geschäft eines Andern treibe. — Hier kömmt alles auf den Begriff eines Buchs oder einer Schrift überhaupt, als einer Arbeit des Verfassers, und auf den Begriff des Verlegers überhaupt, (er sei bevollmächtigt oder nicht,) an. Ob nämlich ein Buch eine Waare sei, die der Autor, es sei mittelbar oder vermittelst eines Andern, mit dem Publicum verkehren, also, mit oder ohne Vorbehalt gewisser Rechte, veräussern kann; oder ob es vielmehr ein bloser Gebrauch seiner Kräfte *(opera)* sei, den er Andern zwar verwilligen *(concedere)*, niemals aber veräussern *(alienare)* kann? Ferner: ob der Verleger sein Geschäft in seinem Namen, oder ein fremdes Geschäft im Namen eines Andern treibe?

In einem Buche als Schrift redet der Autor zu seinem Leser; und der, welcher sie gedruckt hat, redet durch seine Exemplare nicht für

sich selbst, sondern ganz und gar im Namen des Verfassers. Er stellt ihn als redend öffentlich auf, und vermittelt nur die Ueberbringung dieser Rede ans Publicum. Das Exemplar dieser Rede, es sei in der Handschrift oder im Druck, mag gehören, wem es wolle; so ist doch, dieses für sich zu brauchen oder damit Verkehr zu treiben, ein Geschäft, das jeder Eigenthümer desselben in seinem eigenen Namen und nach Belieben treiben kann. Allein Jemand öffentlich reden zu lassen, seine Rede als solche ins Publicum zu bringen, das heisst, in jenes Namen reden und gleichsam zum Publicum sagen: „durch mich lässt ein Schriftsteller euch dieses oder jenes buchstäblich hinterbringen, lehren u. s. w.; ich verantworte nichts, selbst nicht die Freiheit, die jener sich nimmt, öffentlich durch mich zu reden; ich bin nur der Vermittler der Gelangung an euch;" das ist ohne Zweifel ein Geschäft, welches man nur im Namen eines Andern, niemals in seinem eigenen (als Verleger) verrichten kann. Dieser schafft zwar in seinem eigenen Namen das stumme Werkzeug der Ueberbringung einer Rede des Autors ans Publicum* an, aber dass er gedachte Rede durch den Druck ins Publicum bringt, mithin, dass er sich als denjenigen zeigt, durch den der Autor zu diesem redet, das kann er nur im Namen des Andern thun.

Der zweite Punkt des Untersatzes ist: dass der Nachdrucker nicht allein ohne alle Erlaubniss des Eigenthümers das Geschäft (des Autors), sondern es sogar wider seinen Willen übernehme. Denn da er nur darum Nachdrucker ist, weil er einem Andern, der zum Verlage vom Autor selbst bevollmächtigt ist, in sein Geschäft greift, so fragt sich, ob der Autor noch einem Andern dieselbe Befugniss ertheilen und dazu einwilligen könne. Es ist aber klar, dass, weil alsdann jeder von beiden, der erste Verleger, und der sich nachher des Verlags Anmassende (der Nachdrucker), des Autors Geschäft mit einem und demselben ganzen Publicum führen würde, die Bearbeitung des Einen die des Andern unnütz, und für jeden derselben verderblich machen müsse; mithin ein Ver-

* Ein Buch ist das Werkzeug der Ueberbringung einer Rede ans Publicum, nicht blos der Gedanken, wie etwa Gemälde, symbolische Vorstellung irgend einer Idee oder Begebenheit. Daran liegt hier das Wesentlichste, dass es keine Sache ist, die dadurch überbracht wird; sondern eine *opera*, nämlich Rede, und zwar buchstäblich. Dadurch, dass es ein stummes Werkzeug genannt wird, unterscheide ich es von dem, was die Rede durch einen Laut überbringt, wie z. B. ein Sprachrohr, ja selbst der Mund Anderer ist.

trag des Autors mit einem Verleger, mit dem Vorbehalt, noch ausser diesem einem Andern den Verlag seines Werks erlauben zu dürfen, unmöglich sei; folglich der Autor die Erlaubniss dazu keinem Andern (als Nachdrucker) zu ertheilen befugt gewesen, diese also vom Letztern auch nicht einmal hat präsumirt werden dürfen; folglich der Nachdruck ein gänzlich wider den erlaubten Willen des Eigenthümers, und dennoch ein in dessen Namen unternommenes Geschäft sei.

Aus diesem Grunde folgt auch, dass nicht der Autor, sondern sein bevollmächtigter Verleger lädirt werde. Denn weil jener sein Recht wegen Verwaltung seines Geschäftes mit dem Publicum dem Verleger gänzlich und ohne Vorbehalt, darüber noch anderweitig zu disponiren, überlassen hat, so ist dieser allein Eigenthümer dieser Geschäftsführung, und der Nachdrucker thut dem Verleger Abbruch an seinem Rechte, nicht dem Verfasser.

Weil aber dieses Recht der Führung eines Geschäftes, welches mit pünktlicher Genauigkeit eben so gut auch von einem Andern geführt werden kann, — wenn nichts besonders darüber verabredet worden, für sich nicht als unveräusserlich *(jus personalissimum)* anzusehen ist, so hat der Verleger Befugniss, sein Verlagsrecht auch einem Andern zu überlassen, weil er Eigenthümer der Vollmacht ist; und da hiezu der Verfasser einwilligen muss, so ist der, welcher aus der zweiten Hand das Geschäft übernimmt, nicht Nachdrucker, sondern rechtmässig bevollmächtigter Verleger, d. i. ein solcher, dem der vom Autor eingesetzte Verleger seine Vollmacht abgetreten hat.

II.

Widerlegung des vorgeschützten Rechts des Nachdruckers gegen den Verleger.

Es bleibt noch die Frage zu beantworten übrig: ob nicht dadurch, dass der Verleger das Werk seines Autors im Publicum veräussert, mithin aus dem Eigenthum des Exemplars, die Bewilligung des Verlegers, (mithin auch des Autors, der ihm dazu Vollmacht gab,) zu jedem beliebigen Gebrauch desselben, folglich auch zum Nachdrucke, von selbst

fliesse, so unangenehm solcher jenem auch sein möge? Denn es hat jenen vielleicht der Vortheil angelockt, das Geschäft des Verlegers auf diese Gefahr zu übernehmen, ohne den Käufer durch einen ausdrücklichen Vertrag davon auszuschliessen, weil dieses sein Geschäft rückgängig gemacht haben möchte. — Dass nun das Eigenthum des Exemplars dieses Recht nicht verschaffe, beweise ich durch folgenden Vernunftschluss:

Ein persönliches bejahendes Recht auf einen Andern kann aus dem Eigenthum einer Sache allein niemals gefolgert werden.

Nun ist das Recht zum Verlage ein persönliches bejahendes Recht.

Folglich kann es aus dem Eigenthum einer Sache (des Exemplars) allein niemals gefolgert werden.

Beweis des Obersatzes.

Mit dem Eigenthum einer Sache ist zwar das verneinende Recht verbunden, Jedermann zu widerstehen, der mich im beliebigen Gebrauch derselben hindern wollte; aber ein bejahendes Recht auf eine Person, von ihr zu fordern, dass sie etwas leisten, oder mir worin zu Diensten sein solie, kann aus dem blosen Eigenthum keiner Sache fliessen. Zwar liesse sich dieses Letztere durch eine besondere Verabredung dem Vertrage, wodurch ich ein Eigenthum von Jemand erwerbe, beifügen; z. B. dass, wenn ich eine Waare kaufe, der Verkäufer sie auch postfrei an einen gewissen Ort hinschicken solle. Aber alsdann folgt das Recht auf die Person, etwas für mich zu thun, nicht aus dem blosen Eigenthum meiner erkauften Sache, sondern aus einem besonderen Vertrage.

Beweis des Untersatzes.

Worüber Jemand in seinem eigenen Namen nach Belieben disponiren kann, daran hat er ein Recht in der Sache. Was er aber nur im Namen eines Andern verrichten darf, dies Geschäft treibt er so, dass der Andere dadurch, als ob es von ihm selbst geführt wäre, verbindlich gemacht wird. *(Quod quis facit per alium, ipse fecisse putandus est.)* Also ist mein Recht zur Führung eines Geschäftes im Namen eines Andern ein persönliches bejahendes Recht, nämlich den Autor des Geschäftes zu nöthigen, dass er etwas prästire, nämlich für alles stehe, was er durch mich thun lässt, oder wozu er sich durch mich verbindlich macht. Der Verlag ist nun eine Rede ans Publicum (durch den Druck) im Namen

des Verfassers, folglich ein Geschäft im Namen eines Andern. Also ist das Recht dazu ein Recht des Verlegers an eine Person: nicht blos sich im beliebigen Gebrauche seines Eigenthums gegen ihn zu vertheidigen, sondern ihn zu nöthigen, dass er ein gewisses Geschäft, welches der Verleger auf seinen Namen führt, für sein eigenes erkenne und verantworte, — mithin ein persönliches bejahendes Recht.

Das Exemplar, wornach der Verleger drucken lässt, ist ein Werk des Autors *(opus)*, und gehört dem Verleger, nachdem er es im Manuscript oder gedruckt erhandelt hat, gänzlich zu, um alles damit zu thun, was er will, und was in seinem eigenen Namen gethan werden kann; denn das ist ein Erforderniss des vollständigen Rechtes an einer Sache d. i. des Eigenthums. Der Gebrauch aber, den er davon nicht anders, als nur im Namen eines Andern (nämlich des Verfassers) machen kann, ist ein Geschäft *(opera)*, das dieser Andere durch den Eigenthümer des Exemplars treibt, wozu ausser dem Eigenthum noch ein besonderer Vertrag erfordert wird.

Nun ist der Buchverlag ein Geschäft, das nur im Namen eines Andern (nämlich des Verfassers) geführt werden darf, (welchen Verfasser der Verleger, als durch sich zum Publicum redend, aufführt;) also kann das Recht dazu nicht zu den Rechten gehören, die dem Eigenthum eines Exemplars anhangen, sondern kann nur durch einen besonderen Vertrag mit dem Verfasser rechtmässig werden. Wer ohne einen solchen Vertrag mit dem Verfasser (oder, wenn dieser schon einem Andern, als eigentlichen Verleger, dieses Recht eingewilligt hat, ohne Vertrag mit diesem) verlegt, ist der Nachdrucker, welcher also den eigentlichen Verleger lädirt, und ihm allen Nachtheil ersetzen muss.

Allgemeine Anmerkung.

Dass der Verleger sein Geschäft des Verlegers nicht blos in seinem eigenen Namen, sondern im Namen eines Andern* (nämlich des Ver-

*) Wenn der Verleger auch zugleich Verfasser ist, so sind beide Geschäfte doch verschieden; und er verlegt in der Qualität eines Handelsmanns, was er in der Qualität eines Gelehrten geschrieben hat. Allein wir können diesen Fall bei Seite setzen, und unsere Erörterung nur auf den, da der Verleger nicht zugleich Verfasser ist, einschränken; es wird nachher leicht sein, die Folgerung auch auf den ersten Fall auszudehnen.

fassers) führe und ohne dessen Einwilligung gar nicht führen könne, bestätigt sich aus gewissen Verbindlichkeiten, die demselben nach allgemeinem Geständnisse anhängen. Wäre der Verfasser, nachdem er seine Handschrift dem Verleger zum Drucke übergeben, und dieser sich dazu verbindlich gemacht hat, gestorben, so steht es dem Letzteren nicht frei, sie als Eigenthum zu unterdrücken; sondern das Publicum hat, in Ermangelung der Erben, ein Recht, ihn zum Verlage zu nöthigen; oder die Handschrift an einen Andern, der sich zum Verlage anbietet, abzutreten. Denn einmal war es ein Geschäft, das der Autor durch ihn mit dem Publicum treiben wollte, und wozu er sich als Geschäftsträger erbot. Das Publicum hatte auch nicht nöthig, dieses Versprechen des Verfassers zu wissen, noch es zu acceptiren; es erlangt dieses Recht an den Verleger (etwas zu prästiren) durchs Gesetz allein. Denn jener besitzt die Handschrift nur unter der Bedingung, sie zu einem Geschäfte des Autors mit dem Publicum zu gebrauchen; diese Verbindlichkeit gegen das Publicum aber bleibt, wenngleich die gegen den Verfasser durch dessen Tod aufgehört hat. Hier wird nicht ein Recht des Publicums an der Handschrift, sondern an einem Geschäfte mit dem Autor zum Grunde gelegt. Wenn der Verleger das Werk des Autors nach dem Tode desselben verstümmelt oder verfälscht herausgäbe, oder es an einer für die Nachfrage nöthigen Zahl Exemplare mangeln liesse, so würde das Publicum Befugniss haben, ihn zu mehrerer Richtigkeit oder Vergrösserung des Verlags zu nöthigen, widrigenfalls aber diesen anderweitig zu besorgen. Welches alles nicht stattfinden könnte, wenn das Recht des Verlegers nicht von einem Geschäfte, das er zwischen dem Autor und dem Publicum im Namen des Ersteren führt, abgeleitet würde.

Dieser Verbindlichkeit des Verlegers, die man vermuthlich zugestehen wird, muss aber auch ein darauf gegründetes Recht entsprechen, nämlich das Recht zu allem dem, ohne welches jene Verbindlichkeit nicht erfüllt werden könnte. Dieses ist: dass er das Verlagsrecht ausschliesslich ausübe, weil Anderer Concurrenz zu seinem Geschäfte die Führung desselben für ihn praktisch unmöglich machen würde.

Kunstwerke, als Sachen, können dagegen nach einem Exemplar derselben, welches man rechtmässig erworben hat, nachgeahmt, abgeformt und die Copien derselben öffentlich verkehrt werden, ohne dass es der Einwilligung des Urhebers ihres Originals, oder derer, welcher er sich als Werkmeister seiner Ideen bedient hat, bedürfe. Eine Zeichnung, die Jemand entworfen, oder durch einen Andern hat in Kupfer stechen, oder

in Stein, Metall oder Gips hat ausführen lassen, kann von dem, der diese Producte kauft, abgedruckt, oder abgegossen und so öffentlich verkehrt werden; sowie alles, was Jemand mit seiner Sache in seinem eigenen Namen verrichten kann, der Einwilligung eines Andern nicht bedarf. Lippert's Daktyliothek kann von jedem Besitzer derselben, der es versteht, nachgeahmt und zum Verkauf ausgestellt werden, ohne dass der Erfinder derselben über Eingriffe in seine Geschäfte klagen könne. Denn sie ist ein Werk (*opus*, nicht *opera alterius*), welches ein Jeder, der es besitzt, ohne einmal den Namen des Urhebers zu nennen, veräussern, mithin auch nachmachen und auf seinen eigenen Namen als das Seinige zum öffentlichen Verkehr brauchen kann. Die Schrift aber eines Andern ist die Rede einer Person (*opera*); und der, welcher sie verlegt, kann nur im Namen dieses Andern zum Publicum reden, und von sich nichts weiter sagen, als dass der Verfasser durch ihn (*impensis bibliopolae*) folgende Rede ans Publicum halte. Denn es ist ein Widerspruch: eine Rede in seinem Namen zu halten, die doch, nach seiner eigenen Anzeige und gemäss der Nachfrage des Publicums die Rede eines Andern sein soll. Der Grund also, warum alle Kunstwerke Anderer zum öffentlichen Vertrieb nachgemacht, Bücher aber, die schon ihre eingesetzten Verleger haben, nicht nachgedruckt werden dürfen, liegt darin: dass die ersteren Werke (*opera*), die zweiten Handlungen (*operae*) sind, davon jene als für sich selbst existirende Dinge, diese aber nur in einer Person ihr Dasein haben können. Folglich kommen diese letzteren der Person des Verfassers ausschliesslich zu;* und derselbe hat daran ein unveräusserliches Recht (*jus personalissimum*), durch jeden Andern immer selbst zu reden, d. i. dass Niemand dieselbe Rede zum Publicum anders, als in seines (des Urhebers) Namen halten darf. Wenn man indessen das Buch eines Andern so verändert, (abkürzt oder vermehrt oder umarbeitet,)

* Der Autor und der Eigenthümer des Exemplars können beide mit gleichem Rechte von demselben sagen: es ist mein Buch! aber in verschiedenem Sinne. Der Erstere nimmt das Buch als Schrift oder Rede; der Zweite blos als das stumme Instrument der Ueberbringung der Rede an ihn oder das Publicum, d. i. als Exemplar. Dieses Recht des Verfassers ist aber kein Recht in der Sache, nämlich dem Exemplar, (denn der Eigenthümer kann es vor des Verfassers Augen verbrennen,) sondern ein angebornes Recht in seiner eigenen Person, nämlich zu verhindern, dass ein Anderer ihn nicht ohne seine Einwilligung zum Publicum reden lasse, welche Einwilligung gar nicht präsumirt werden kann, weil er sie schon einem Andern ausschliesslich ertheilt hat.

dass man sogar Unrecht thun würde, wenn es nunmehr auf den Namen des Autors des Originals angegeben würde, so ist die Umarbeitung in dem eigenen Namen des Herausgebers kein Nachdruck, und also auch nicht unerlaubt. Denn hier treibt ein anderer Autor durch seinen Verleger ein anderes Geschäft, als der erstere, und greift diesem also in sein Geschäft mit dem Publicum nicht ein; er stellt nicht jenen Autor, als durch ihn redend, vor, sondern einen andern. Auch kann die Uebersetzung in eine andere Sprache nicht für Nachdruck genommen werden; denn sie ist nicht dieselbe Rede des Verfassers, obgleich die Gedanken genau dieselben sein mögen.

Wenn die hier zum Grunde gelegte Idee eines Bücherverlages überhaupt wohlgefasst und, (wie ich mir schmeichle, dass es möglich sei,) mit der erforderlichen Eleganz der römischen Rechtsgelehrsamkeit bearbeitet würde, so könnte die Klage gegen den Nachdrucker wohl vor die Gerichte gebracht werden, ohne dass es nöthig wäre, zuerst um ein neues Gesetz deshalb anzuhalten.

dass man sogar [illegible] würde, [illegible] es ermessen. Ist die Namen des Autors des [illegible] Angabe [illegible] dem eigenen Namen des [illegible] kein Nachdruck [illegible] auch nicht [illegible]. [illegible] ein anderer Autor durch seinen Vortrag ein anderes [illegible] nicht [illegible] Auch als durch [illegible] der [illegible] in eine andere Sprache [illegible] ist nicht dieselbe [illegible] des [illegible] gleich [illegible].

Wenn [illegible] ein neues [illegible] (ein [illegible]) [illegible] der [illegible] das [illegible] wurde, so konnte die [illegible] gebracht werden, [illegible] ein neues Recht [illegible].

VIII.

Bestimmung des Begriffs

einer

Menschenrace.

1785.

Die Kenntnisse, welche die neuen Reisen über die Mannigfaltigkeiten in der Menschengattung verbreiten, haben bisher mehr dazu beigetragen, den Verstand über diesen Punkt zur Nachforschung zu reizen, als ihn zu befriedigen. Es liegt gar viel daran, den Begriff, welchen man durch Beobachtungen aufklären will, vorher selbst wohl bestimmt zu haben, ehe man seinetwegen die Erfahrung befragt; denn man findet in ihr, was man bedarf, nur alsdann, wenn man vorher weiss, wonach man suchen soll. Es wird viel von den verschiedenen Menschenracen gesprochen. Einige verstehen darunter wohl gar verschiedene Arten von Menschen; Andere dagegen schränken sich zwar auf eine engere Bedeutung ein, scheinen aber diesen Unterschied nicht viel erheblicher zu finden, als den, welchen Menschen dadurch unter sich machen, dass sie sich bemalen oder bekleiden. Meine Absicht ist jetzt nur, diesen Begriff einer Race, wenn es deren in der Menschengattung gibt, genau zu bestimmen; die Erklärung des Ursprungs der wirklich vorhandenen, die man dieser Benennung fähig hält, ist nur Nebenwerk, womit man es halten kann, wie man will. Und doch sehe ich, dass übrigens scharfsinnige Männer in der Beurtheilung dessen, was vor einigen Jahren lediglich in jener Absicht gesagt wurde,* auf diese Nebensache, nämlich die hypothetische Anwendung des Princips, ihr Augenmerk allein richteten, das Princip selbst aber, worauf doch alles ankommt, nur mit leichter Hand berührten. Ein Schicksal, welches mehreren Nachforschungen, die auf Principien zurückkehren, widerfährt, und welches daher alles Streiten und Rechtfertigen in speculativen Dingen widerrathen, dagegen aber das Näherbestimmen und Aufklären des Missverstandenen allein als rathsam anpreisen kann.

* Man sehe Engel's Philosophen für die Welt. Th. II. S. 125 flgg.[1]

[1] Vgl. die Abhandlung „von den verschiedenen Racen der Menschen" im II. Bande dieser Ausgabe.

1.

Nur das, was in einer Thiergattung anerbt, kann zu einem Klassen-Unterschiede in derselben berechtigen.

Der Mohr (Mauritianer), der in seinem Vaterlande von Luft und Sonne braun gebrannt, sich von dem Deutschen oder Schweden durch die Hautfarbe so sehr unterscheidet, und der französische oder englische Kreole in Westindien, welcher, wie von einer Krankheit kaum wieder genesen, bleich und erschöpft aussieht, können um deswillen eben so wenig zu verschiedenen Klassen der Menschengattung gezählt werden, als der spanische Bauer von la Mancha, der schwarz, wie ein Schulmeister, gekleidet einhergeht, weil die Schafe seiner Provinz durchgehends schwarze Wolle haben. Denn wenn der Mohr in Zimmern und der Kreole in Europa aufgewachsen ist, so sind Beide von den Bewohnern unseres Welttheils nicht zu unterscheiden.

Der Missionar Demanet gibt sich das Ansehen, als ob er, weil er sich in Senegambia einige Zeit aufgehalten, von der Schwärze der Neger allein recht urtheilen könne, und spricht seinen Landsleuten, den Franzosen, alles Urtheil hierüber ab. Ich hingegen behaupte, dass man in Frankreich von der Farbe der Neger, die sich dort lange aufgehalten haben, noch besser aber derer, die da geboren sind, insofern man danach den Klassenunterschied derselben von andern Menschen bestimmen will, weit richtiger urtheilen könne, als in dem Vaterlande der Schwarzen selbst. Denn das, was in Afrika der Haut des Negers die Sonne eindrückte und was also ihm nur zufällig ist, muss in Frankreich wegfallen, und allein die Schwärze übrig bleiben, die ihm durch seine Geburt zu Theil ward, die er weiter fortpflanzt und die daher allein zu einem Klassenunterschiede gebraucht werden kann. Von der eigentlichen Farbe der Südseeinsulaner kann man sich, nach allen bisherigen Beschreibungen, doch keinen sicheren Begriff machen. Denn ob einigen von ihnen gleich die Mahagoniholz-Farbe zugeschrieben wird, so weiss ich doch nicht, wie viel von diesem Braun einer blosen Färbung durch Sonne und Luft, und wie viel davon der Geburt zuzuschreiben sei. Ein Kind von einem solchen Paare in Europa gezeugt, würde allein die ihnen von Natur eigene Hautfarbe ohne Zweideutigkeit entdecken. Aus einer Stelle in der Reise Carteret's, (der freilich auf seinem Seezuge wenig Land betreten, dennoch aber verschiedene Insulaner auf ihren Kanoes gesehen hatte,) schliesse ich, dass die Bewohner der meisten Inseln Weisse

sein müssen. Denn auf Frevill-Eiland (in der Nähe der zu den indischen Gewässern gezählten Inseln) sah er, wie er sagt, zuerst das wahre Gelb der indischen Hautfarbe. Ob die Bildung der Köpfe auf Mallikollo der Natur oder der Künstelei zuzuschreiben sei, oder wie weit sich die natürliche Hautfarbe der Kaffern von der der Neger unterscheide, und andere charakteristische Eigenschaften mehr, ob sie erblich und von der Natur selbst in der Geburt, oder nur zufällig eingedrückt seien, wird sich daher noch lange nicht auf entscheidende Art ausmachen lassen.

2.

Man kann in Ansehung der Hautfarbe vier Klassenunterschiede der Menschen annehmen.

Wir kennen mit Gewissheit nicht mehr erbliche Unterschiede der Hautfarbe, als die: der Weissen, der gelben Indianer, der Neger, der kupferfarbig-rothen Amerikaner. Merkwürdig ist: dass diese Charaktere sich erstlich darum zur Klasseneintheilung der Menschengattung vorzüglich zu schicken scheinen, weil jede dieser Klassen in Ansehung ihres Aufenthalts so ziemlich isolirt (d. i. von den übrigen abgesondert, an sich aber vereinigt) ist; die Klasse der Weissen vom Cap Finisterre, über Nordcap, den Obstrom, die kleine Bucharei, Persien, das glückliche Arabien, Abyssinien, die nördliche Grenze der Wüste Sahara, bis zum weissen Vorgebirge in Afrika, oder der Mündung des Senegal; die der Schwarzen von da bis Capo Negro, und mit Ausschliessung der Kaffern, zurück nach Abyssinien; die der Gelben im eigentlichen Hindostan bis Cap Komorin, (ein Halbschlag von ihnen ist auf der anderen Halbinsel Indiens und einigen nahe gelegenen Inseln;) die der Kupferrothen in einem ganz abgesonderten Welttheile, nämlich Amerika. Der zweite Grund, weswegen dieser Charakter sich vorzüglich zu Klasseneintheilungen schickt, obgleich ein Farbenunterschied Manchem sehr unbedeutend vorkommen möchte, ist: dass die Absonderung durch Ausdünstung das wichtigste Stück der Vorsorge der Natur sein muss, sofern das Geschöpf, — in allerlei Himmels- und Erdstrich, wo es durch Luft und Sonne sehr verschiedentlich afficirt wird, versetzt, — auf eine am wenigsten der Kunst bedürftige Art ausdauern soll, und dass die Haut, als Organ jener Absonderung betrachtet, die Spur dieser Verschiedenheit des Naturcharakters an sich trägt, welche zur Eintheilung der Menschengattung in sichtbarlich verschiedene Klassen berechtigt. — Uebrigens

bitte ich, den bisweilen bestrittenen, erblichen Unterschied der Hautfarbe so lange einzuräumen, bis sich zu dessen Bestätigung in der Folge Anlass finden wird; imgleichen zu erlauben, dass ich annehme: es gebe keine erblichen Volkscharaktere in Ansehung dieser Naturliverei mehr, als die genannten vier; lediglich aus dem Grunde, weil sich jene Zahl beweisen, ausser ihr aber keine andere mit Gewissheit darthun lässt.

3.

In der Klasse der Weissen ist ausser dem, was zur Menschengattung überhaupt gehört, keine andere charakteristische Eigenschaft nothwendig erblich; und so auch in den übrigen.

Unter uns Weissen gibt es viele erbliche Beschaffenheiten, die nicht zum Charakter der Gattung gehören, worin sich Familien, ja gar Völker, von einander unterscheiden; aber auch keine einzige derselben artet unausbleiblich an, sondern die, welche damit behaftet sind, zeugen mit andern von der Klasse der Weissen auch Kinder, denen diese unterscheidende Beschaffenheit mangelt. So ist der Unterschied der blonden Farbe in Dänemark, hingegen in Spanien, (noch mehr aber in Asien, an den Völkern, die zu den Weissen gezählt werden,) die brunette Hautfarbe (mit ihrer Folge, der Augen- und Haarfarbe,) herrschend. Es kann sogar in einem abgesonderten Volk diese letzte Farbe ohne Ausnahme anerben, (wie bei den Chinesen, denen blaue Augen lächerlich vorkommen,) weil in denselben kein Blonder angetroffen wird, der seine Farbe in die Zeugung bringen könnte. Allein wenn von diesen Brunetten einer eine blonde Frau hat, so zeugt er brunette oder blonde Kinder, nachdem sie auf die eine oder die andere Seite ausschlagen; und so auch umgekehrt. In gewissen Familien liegt erbliche Schwindsucht, Schiefwerden, Wahnsinn u. s. w.; aber keines von diesen unzählbar erblichen Uebeln ist unausbleiblich erblich. Denn ob es gleich besser wäre, solche Verbindungen, durch einige auf den Familienschlag gerichtete Aufmerksamkeit, beim Heirathen sorgfältig zu vermeiden, so habe ich doch dermalen selbst wahrgenommen, dass ein gesunder Mann mit einer schwindsüchtigen Frau ein Kind zeugte, dass in allen Gesichtszügen ihm ähnelte, und ausserdem ein anderes, das der Mutter ähnlich sah, und, wie sie, schwindsüchtig war. Ebenso finde ich in der Ehe eines Vernünftigen mit einer Frau, die nur aus einer Familie, worin Wahnsinn erblich ist, selbst aber vernünftig war, unter verschiedenen klugen nur ein wahn-

sinniges Kind. Hier ist Nachartung; aber sie ist in dem, worin beide Eltern verschieden sind, nicht unausbleiblich. — Eben diese Regel kann man auch mit Zuversicht bei den übrigen Klassen zum Grunde legen. Neger, Indianer, oder Amerikaner, haben auch ihre persönlichen, oder Familien-, oder provinciellen Verschiedenheiten; aber keine derselben wird, in Vermischung mit denen, die von derselben Klasse sind, seine respective Eigenthümlichkeit unausbleiblich in die Zeugung bringen und fortpflanzen.

4.

In der Vermischung jener genannten vier Klassen mit einander artet der Charakter einer jeden unausbleiblich an.

Der Weisse mit der Negerin und umgekehrt geben den Mulatten, mit der Indianerin den gelben, und mit dem Amerikaner den rothen Mestizen; der Amerikaner mit dem Neger den schwarzen Karaiben, und umgekehrt. (Die Vermischung des Indiers mit dem Neger hat man noch nicht versucht.) Der Charakter der Klassen artet in ungleichartigen Vermischungen unausbleiblich an, und es gibt hievon gar keine Ausnahme; wo man deren aber angeführt findet, da liegt ein Missverstand zum Grunde, indem man einen Albino oder Kakerlak (beides Missgeburten) für Weisse gehalten hat. Dieses Anarten ist nun jederzeit beiderseitig, niemals blos einseitig, an einem und demselben Kinde. Der weisse Vater drückt ihm den Charakter seiner Klasse und die schwarze Mutter den ihrigen ein. Es muss also jederzeit Mittelschlag oder Bastard entspringen; welche Blendlingsart in mehr oder weniger Gliedern der Zeugung mit einer und derselben Klasse allmählig erlöschen, wenn sie sich aber auf ihres Gleichen einschränkt, sich ohne Ausnahme ferner fortpflanzen und verewigen wird.

5.

Betrachtung über das Gesetz der nothwendig halbschlächtigen Zeugung.

Es ist immer ein sehr merkwürdiges Phänomen, dass, da es so manche, zum Theil wichtige und sogar familienweise erbliche Charaktere in der Menschengattung gibt, sich doch kein einziger innerhalb einer durch blose Hautfarbe charakterisirten Menschenklasse findet, der nothwendig anerbt; dass dieser letztere Charakter hingegen, so geringfügig er auch scheinen mag, doch sowohl innerhalb dieser Klasse, als auch in

der Vermischung derselben mit einer der drei übrigen allgemein und unausbleiblich anartet. Vielleicht lässt sich aus diesem seltsamen Phänomen etwas über die Ursachen des Anartens solcher Eigenschaften, die nicht wesentlich zur Gattung gehören, blos aus dem Umstande, dass sie unausbleiblich sind, muthmassen.

Zuerst: was dazu beitrage, dass überhaupt etwas, das nicht zum Wesen der Gattung gehört, anerben könne? *a priori* auszumachen, ist ein missliches Unternehmen; und in dieser Dunkelheit der Erkenntnissquellen ist die Freiheit der Hypothesen so uneingeschränkt, dass es nur Schade um alle Mühe und Arbeit ist, sich desfalls mit Widerlegungen zu befassen, indem ein Jeder in solchen Fällen seinem Kopfe folgt. Ich meines Theils sehe in solchen Fällen nur auf die besondere Vernunftmaxime, wovon ein Jeder ausgeht und nach welcher er gemeiniglich auch Facta aufzutreiben weiss, die jene begünstigen; und suche nachher die meinige auf, die mich gegen alle jene Erklärungen ungläubig macht, ehe ich mir noch die Gegengründe deutlich zu machen weiss. Wenn ich nun meine Maxime bewährt, dem Vernunftgebrauch in der Naturwissenschaft genau angemessen und zur consequenten Denkungsart allein tauglich befinde, so folge ich ihr, ohne mich an jene vorgeblichen Facta zu kehren, die ihre Glaubhaftigkeit und Zulänglichkeit zur angenommenen Hypothese fast allein von jener einmal gewählten Maxime entlehnen, denen man überdem ohne Mühe hundert andere Facta entgegensetzen kann. Das Anerben durch die Wirkung der Einbildungskraft schwangerer Frauen, oder auch wohl der Stuten in Marställen; das Ausrupfen des Barts ganzer Völkerschaften, sowie das Stutzen der Schwänze an englischen Pferden, wodurch die Natur genöthigt werde, aus ihren Zeugungen ein Product, worauf sie uranfänglich organisirt war, nachgerade weg zu lassen; die geplätschten Nasen, welche anfänglich von Eltern an neugebornen Kindern gekünstelt, in der Folge von der Natur in ihre zeugende Kraft aufgenommen wären; diese und andere Erklärungsgründe würden wohl schwerlich durch die zu ihrem Behuf angeführten Facta, denen man weit besser bewährte entgegensetzen kann, in Credit kommen, wenn sie nicht von der sonst ganz richtigen Maxime der Vernunft ihre Empfehlung bekämen, nämlich dieser: eher alles im Muthmassen aus gegebenen Erscheinungen zu wagen, als zu deren Behuf besondere erste Naturkräfte oder anerschaffene Anlagen anzunehmen (nach dem Grundsatze: *principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*). Allein mir steht eine andere Maxime entgegen, welche jene, von der Ersparung ent-

behrlicher Principien, einschränkt, nämlich: dass in der ganzen organischen Natur bei allen Veränderungen einzelner Geschöpfe die Species derselben sich unverändert erhalten (nach der Formel der Schulen: *quaelibet natura est conservatrix sui*). Nun ist es klar, dass, wenn der Zauberkraft der Einbildung, oder der Künstelei der Menschen an thierischen Körpern ein Vermögen zugestanden würde, die Zeugungskraft selbst abzuändern, das uranfängliche Modell der Natur umzuformen, oder durch Zusätze zu verunstalten, die gleichwohl nachher beharrlich in den folgenden Zeugungen aufbehalten würden, man gar nicht mehr wissen würde, von welchem Originale die Natur ausgegangen sei, oder wie weit es mit der Abänderung desselben gehen könne, und, da der Menschen Einbildung keine Grenzen erkennt, in welche Fratzengestalt die Gattungen und Arten zuletzt noch verwildern dürften? Dieser Erwägung gemäss, nehme ich es mir zum Grundsatze, gar keinen in das Zeugungsgeschäft der Natur pfuschenden Einfluss der Einbildungskraft gelten zu lassen und kein Vermögen der Menschen, durch äussere Künstelei Abänderungen in dem alten Original der Gattungen oder Arten zu bewirken, solche in die Zeugungskraft zu bringen und erblich zu machen. Denn lasse ich auch nur einen Fall dieser Art zu, so ist es, als ob ich auch nur eine einzige Gespenstergeschichte oder Zauberei einräumte. Die Schranken der Vernunft sind dann einmal durchbrochen, und der Wahn drängt sich bei Tausenden durch dieselbe Lücke durch. Es ist auch keine Gefahr, dass ich bei diesem Entschlusse mich vorsätzlich gegen wirkliche Erfahrungen blind, oder, welches einerlei ist, verstockt ungläubig machen würde. Denn alle dergleichen abenteuerliche Ereignisse tragen ohne Unterschied das Kennzeichen an sich, dass sie gar kein Experiment verstatten, sondern nur durch Aufhaschung zufälliger Wahrnehmungen bewiesen sein wollen. Was aber von der Art ist, dass es, ob es gleich des Experiments gar wohl fähig ist, dennoch kein einziges aushält, oder ihm mit allerlei Vorwand beständig ausweicht, das ist nichts, als Wahn und Erdichtung. Dies sind meine Gründe, warum ich einer Erklärungsart nicht beitreten kann, die dem schwärmerischen Hange zur magischen Kunst, welcher jede, auch die kleinste Bemäntelung erwünscht kommt, im Grunde Vorschub thut: dass nämlich das Anarten, selbst auch nur das zufällige, welches nicht immer gelingt, jemals die Wirkung einer anderen Ursache, als der in der Gattung selbst liegenden Keime und Anlagen sein könne.

Wenn ich aber gleich aus zufälligen Eindrücken entspringende und

dennoch erblich werdende Charaktere einräumen wollte, so würde es doch unmöglich sein, dadurch zu erklären, wie jene vier Farbenunterschiede unter allen anerbenden die einzigen sind, die unausbleiblich anarten. Was kann anders die Ursache hievon sein, als dass sie in den Keimen des uns unbekannten ursprünglichen Stammes der Menschengattung, und zwar als solche Naturanlagen gelegen haben müssen, die zur Erhaltung der Gattung, wenigstens in der ersten Epoche ihrer Fortpflanzung, nothwendig gehörten und daher in den folgenden Zeugungen unausbleiblich vorkommen mussten?

Wir werden also gedrungen, anzunehmen, dass es einmal verschiedene Stämme von Menschen gegeben habe, ohngefähr in den Wohnsitzen, worin wir sie jetzt antreffen, die, damit sich die Gattung erhielte, von der Natur ihren verschiedenen Weltstrichen genau angemessen, mithin auch verschiedentlich organisirt waren; wovon die viererlei Hautfarbe das äussere Kennzeichen ist. Diese wird nun einem jeden Stamme nicht allein in seinem Wohnsitze nothwendig anerben, sondern, wenn sich die Menschengattung schon genugsam gestärkt hat, (es sei, dass nur nach und nach die völlige Entwickelung zu Stande gekommen, oder durch allmähligen Gebrauch der Vernunft die Kunst der Natur hat Beihülfe leisten können,) sich auch in jedem anderen Erdstriche in allen Zeugungen ebenderselben Klasse unvermindert erhalten. Denn dieser Charakter hängt der Zeugungskraft nothwendig an, weil er zur Erhaltung der Art erforderlich war. — Wären diese Stämme aber ursprünglich, so liesse es sich gar nicht erklären und begreifen, warum nun in der wechselseitigen Vermischung derselben unter einander der Charakter ihrer Verschiedenheit gerade unausbleiblich anarte, wie es doch wirklich geschieht. Denn die Natur hat einem jeden Stamm seinen Charakter, ursprünglich in Beziehung auf sein Klima und zur Angemessenheit mit demselben, gegeben. Die Organisation des einen hat also einen ganz anderen Zweck, als die des anderen; und dass demungeachtet die Zeugungskräfte beider, selbst in diesem Punkte ihrer charakteristischen Verschiedenheit, so zusammenpassen sollten, dass daraus ein Mittelschlag nicht blos entspringen könne, sondern sogar unausbleiblich erfolgen müsse, dies lässt sich bei der Verschiedenheit ursprünglicher Stämme gar nicht begreifen. Nur alsdann, wenn man annimmt, dsas in den Keimen eines einzigen ersten Stammes die Anlagen zu aller dieser klassischen Verschiedenheit nothwendig haben liegen müssen, damit er zu allmähliger Bevölkerung der verschiedenen Weltstriche tauglich sei, lässt sich ver-

stehen, warum, wenn diese Anlagen sich gelegentlich, und diesem gemäss auch verschiedentlich auswickelten, verschiedene Klassen von Menschen entstehen, die auch ihren bestimmten Charakter in der Folge nothwendig in die Zeugung mit jeder anderen Klasse bringen mussten, weil er zur Möglichkeit ihrer eigenen Existenz, mithin auch zur Möglichkeit der Fortpflanzung der Art gehörte und von der nothwendigen ersten Anlage in der Stammgattung abgeleitet war. Von solchen, unausbleiblich und zwar selbst in der Vermischung mit anderen Klassen, dennoch halbschlächtig anerbenden Eigenschaften ist man also genöthigt, auf diese ihre Ableitung von einem einzigen Stamme zu schliessen: weil ohne diesen die Nothwendigkeit des Anartens nicht begreiflich wäre.

6.

Nur das, was in dem Klassenunterschiede der Menschengattung unausbleiblich anerbt, kann zu der Benennung einer besonderen Menschenrace berechtigen.

Eigenschaften, die der Gattung selbst wesentlich angehören, mithin allen Menschen als solchen gemein sind, sind zwar unausbleiblich erblich; aber weil darin kein Unterschied der Menschen liegt, so wird auf sie in der Eintheilung der Racen nicht Rücksicht genommen. Physische Charaktere, wodurch sich Menschen (ohne Unterschied des Geschlechts) von einander unterscheiden, und zwar nur die, welche erblich sind, kommen in Betracht (s. §. 3), um eine Eintheilung der Gattung in Klassen darauf zu gründen. Diese Klassen sind aber nur alsdann Racen zu nennen, wenn jene Charaktere unausbleiblich (sowohl in ebenderselben Klasse, als in Vermischung mit jeder anderen) anarten. Der Begriff einer Race enthält also erstlich den Begriff eines gemeinsamen Stammes, zweitens nothwendig erbliche Charaktere des klassischen Unterschieds der Abkömmlinge desselben von einander. Durch das Letztere werden sichere Unterscheidungsgründe festgesetzt, wornach wir die Gattung in Klassen eintheilen können, die dann, wegen des ersteren Punktes, nämlich der Einheit des Stamms, keineswegs Arten, sondern nur Racen heissen müssen. Die Klasse der Weissen ist nicht als besondere Art in der Menschengattung von der der Schwarzen unterschieden; und es gibt gar keine verschiedene Arten von Menschen. Dadurch würde die Einheit des Stammes, woraus sie hätten entspringen können, abgeleugnet; wozu man, wie aus der unausbleiblichen Anerbung ihrer

klassischen Charaktere bewiesen worden, keinen Grund, vielmehr einen sehr wichtigen zum Gegentheil hat.*

Der Begriff einer Race ist also: der Klassenunterschied der Thiere eines und desselben Stammes, sofern er unausbleiblich erblich ist.

Dies ist die Bestimmung, die ich in dieser Abhandlung zur eigentlichen Absicht habe; das Uebrige kann man als zur Nebenabsicht gehörig, oder blose Zuthat ansehen, und es annehmen oder verwerfen. Nur das Erstere halte ich für bewiesen und ausserdem zur Nachforschung in der Naturgeschichte als Princip brauchbar, weil es eines Experiments fähig ist, welches die Anwendung jenes Begriffs sicher leiten kann, der ohne jenes schwankend und unsicher sein würde. — Wenn verschiedentlich gestaltete Menschen in die Umstände gesetzt werden, sich zu vermischen, so gibt es, wenn die Zeugung halbschlächtig ist, schon eine starke Vermuthung, sie möchten wohl zu verschiedenen Racen gehören; ist aber dieses Product ihrer Vermischung jederzeit halbschlächtig, so wird jene Vermuthung zur Gewissheit. Dagegen, wenn auch nur eine einzige Zeugung keinen Mittelschlag darstellt, so kann man gewiss sein, dass beide Eltern von derselben Gattung, so verschieden sie auch aussehen mögen, dennoch zu einer und derselben Race gehören.

Ich habe nur vier Racen der Menschengattung angenommen; nicht als ob ich ganz gewiss wäre, es gebe nirgend eine Spur von noch mehreren, sondern weil blos an diesen das, was ich zum Charakter einer Race fordere, nämlich die halbschlächtige Zeugung ausgemacht, bei keiner anderen Menschenklasse aber genugsam bewiesen ist. So sagt Herr Pallas in seiner Beschreibung der mongolischen Völkerschaften, dass die erste Zeugung von einem Russen mit einer Frau der letzteren Völker-

* Anfänglich, wenn man blos die Charaktere der Vergleichung (der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit nach) vor Augen hat, erhält man Klassen von Geschöpfen unter einer Gattung. Sieht man ferner auf ihre Abstammung, so muss sich zeigen, ob jene Klassen ebensoviel verschiedene Arten oder nur Racen seien. Der Wolf, der Fuchs, der Schakal, die Hyäne und der Haushund sind so viele Klassen vierfüssiger Thiere. Nimmt man an, dass jede derselben eine besondere Abstammung bedurft habe, so sind es so viele Arten; räumt man aber ein, dass sie auch von einem Stamme haben entspringen können, so sind es nur Racen desselben. Art und Gattung sind in der Naturgeschichte, (in der es nur um die Erzeugung und den Abstamm zu thun ist,) an sich nicht unterschieden. In der Naturbeschreibung, da es blos auf Vergleichung der Merkmale ankommt, findet dieser Unterschied allein statt. Was hier Art heisst, muss dort öfter nur Race genannt werden.

schaft (einer Burätin) schon sofort schöne Kinder gebe; er merkt aber nicht an, ob gar keine Spur des kalmückischen Ursprungs an denselben anzutreffen sei. Ein merkwürdiger Umstand, wenn die Vermengung eines Mongolen mit einem Europäer die charakteristischen Züge des ersteren gänzlich auslöschen sollte, die doch in der Vermengung mit südlicheren Völkerschaften (vermuthlich mit Indianern) an den Chinesen, Avanern, Malaien u. s. w. mehr oder weniger kenntlich noch immer anzutreffen sind. Allein die mongolische Eigenthümlichkeit betrifft eigentlich die Gestalt, nicht die Farbe; von welcher allein die bisherige Erfahrung eine unausbleibliche Anartung, als den Charakter einer Race, gelehrt hat. Man kann auch nicht mit Gewissheit ausmachen, ob die Kafferngestalt der Papuas und der ihnen ähnlichen verschiedenen Inselbewohner des stillen Meers eine besondere Race anzeige, weil man das Product aus ihrer Vermischung mit Weissen noch nicht kennt; denn von den Negern sind sie durch ihren buschigten, obzwar gekräuselten Bart hinreichend unterschieden.

Anmerkung.

Gegenwärtige Theorie, welche gewisse ursprüngliche, in dem ersten und gemeinschaftlichen Menschenstamm auf die jetzt vorhandenen Racenunterschiede ganz eigentlich angelegte Keime annimmt, beruht gänzlich auf der Unausbleiblichkeit ihrer Anartung, die bei den vier genannten Racen durch alle Erfahrung bestätigt wird. Wer diesen Erklärungsgrund für unnöthige Vervielfältigung der Principien in der Naturgeschichte hält und glaubt, man könne dergleichen specielle Naturanlagen gar wohl entbehren und, indem man den ersten Elternstamm als weiss annimmt, die übrigen sogenannten Racen aus den in der Folge durch Luft und Sonne auf die späteren Nachkömmlinge geschehenen Eindrücken erklären, der hat alsdenn noch nichts bewiesen, wenn er anführt, dass manche andere Eigenthümlichkeit blos aus dem langen Wohnsitze eines Volks in ebendemselben Landstriche auch wohl endlich erblich geworden sei und einen physischen Volkscharakter ausmache. Er muss von der Unausbleiblichkeit der Anartung solcher Eigenthümlichkeiten, und zwar nicht in demselben Volke, sondern in der Vermischung mit jedem andern, (das darin von ihm abweicht,) so dass die Zeugung ohne Ausnahme halbschlächtig ausfalle, ein Beispiel anführen. Dieses ist er aber nicht im Stande zu leisten. Denn es findet sich von keinem andern Charakter, als dem, dessen wir erwähnt haben und wovon der Anfang über

alle Geschichte hinausgeht, ein Beispiel zu diesem Behuf. Wollte er lieber verschiedene erste Menschenstämme mit dergleichen erblicheu Charakteren annehmen, so würde erstlich dadurch der Philosophie wenig gerathen sein, die alsdenn zu verschiedenen Geschöpfen ihre Zuflucht nehmen müsste und selbst dabei doch immer die Einheit der Gattung einbüsste. Denn Thiere, deren Verschiedenheit so gross ist, dass zu deren Existenz eben so viel verschiedene Erschaffungen nöthig wären, können wohl zu einer Nominalgattung, (um sie nach gewissen Aehnlichkeiten zu classificiren,) aber niemals zu einer Realgattung, als zu welcher durchaus wenigstens die Möglichkeit der Abstammung von einem einzigen Paar erfordert wird, gehören. Die letztere aber zu finden, ist eigentlich ein Geschäft der Naturgeschichte; mit der ersteren kann sich der Naturbeschreiber begnügen. Aber auch alsdenn würde zweitens doch immer die sonderbare Uebereinstimmung der Zeugungskräfte zweier verschiedenen Gattungen, die, da sie in Ansehung ihres Ursprungs einander ganz fremd sind, dennoch mit einander fruchtbar vermischt werden können, ganz umsonst und ohne eine anderen Grund, als dass es der Natur so gefallen, angenommen werden. Will man, um dieses Letztere zu beweisen, Thiere anführen, bei denen dieses, ungeachtet der Verschiedenheit ihres ersten Stamms, dennoch geschehe, so wird ein Jeder in solchen Fällen die letztere Voraussetzung leugnen, und vielmehr eben daraus, dass eine solche fruchtbare Vermischung stattfindet, auf die Einheit des Stamms schliessen, wie aus der Vermischung der Hunde und Füchse u. s. w. Die unausbleibliche Anartung beiderseitiger Eigenthümlichkeiten der Eltern ist also der einzig wahre und zugleich hinreichende Probierstein der Verschiedenheit der Racen, wozu sie gehören, und ein Beweis der Einheit des Stamms, woraus sie entsprungen sind: nämlich der in diesen Stamm gelegten, sich in der Folge der Zeugungen entwickelnden ursprünglichen Keime, ohne welche jene erblichen Mannigfaltigkeiten nicht würden entstanden sein, und vornehmlich nicht hätten nothwendig erblich werden können.

Das Zweckmässige in einer Organisation ist doch der allgemeine Grund, woraus wir auf ursprünglich in die Natur eines Geschöpfs in dieser Absicht gelegte Zurüstung und, wenn dieser Zweck nur späterhin zu erreichen war, auf angeschaffene Keime schliessen. Nun ist dieses Zweckmässige zwar an der Eigenthümlichkeit keiner Race so deutlich zu beweisen möglich, als an der Negerrace; allein das Beispiel, das von dieser allein hergenommen worden, berechtigt uns auch, nach der

Analogie eben dergleichen von den übrigen wenigstens zu vermuthen. Man weiss nämlich jetzt, dass das Menschenblut, blos dadurch, dass es mit Phlogiston überladen wird, schwarz werde, (wie an der unteren Seite eines Blutkuchens zu sehen ist.) Nun gibt schon der starke und durch keine Reinlichkeit zu vermeidende Geruch der Neger Anlass, zu vermuthen, dass ihre Haut sehr viel Phlogiston aus dem Blute wegschaffe, und dass die Natur diese Haut so organisirt haben müsse, dass das Blut sich bei ihnen in weit grösserem Maasse durch sie dephlogistisiren könne, als es bei uns geschieht; wo das Letztere am meisten ein Geschäft der Lunge ist. Allein die ächten Neger wohnen auch in Landestrichen, worin die Luft durch dicke Wälder und sumpfigte bewachsene Gegenden so phlogistisirt wird, dass nach Lind's Berichte Todesgefahr für die englischen Matrosen dabei ist, auch nur auf einen Tag den Gambiastrom hinaufzufahren, um daselbst Fleisch einzukaufen. Also war es eine von der Natur sehr weislich getroffene Anstalt, ihre Haut so zu organisiren, dass das Blut, da es durch die Lunge noch lange nicht Phlogiston genug wegschafft, sich durch jene bei weitem stärker, als bei uns, dephlogistisiren könne. Es müsste also in die Enden der Arterien sehr viel Phlogiston hinschaffen, mithin an diesem Orte, das ist, unter der Haut selbst, damit überladen sein und also schwarz durchscheinen, wenn es gleich im Inneren des Körpers roth genug ist. Ueberdem ist die Verschiedenheit der Organisation der Negerhaut von der unsrigen, selbst nach dem Gefühle, schon merklich. — Was aber die Zweckmässigkeit der Organisation der andern Racen, so wie sie sich aus der Farbe schliessen lässt, betrifft, so kann man sie freilich wohl nicht mit gleicher Wahrscheinlichkeit darthun; aber es fehlt doch auch nicht ganz an Erklärungsgründen der Hautfarbe, welche jene Vermuthung der Zweckmässigkeit unterstützen können. Wenn der Abt Fontana in dem, was er gegen den Ritter Landriani behauptet, nämlich: dass die fixe Luft, die bei jedem Ausathmen aus der Lunge gestossen wird, nicht aus der Atmosphäre niedergeschlagen, sondern aus dem Blute selbst gekommen sei, Recht hat; so könnte wohl eine Menschenrace ein mit dieser Luftsäure überladenes Blut haben, welche die Lungen allein nicht fortschaffen könnten, und wozu die Hautgefässe noch das Ihrige beitragen müssten, (freilich nicht in Luftgestalt, sondern mit anderem ausgedünstetem Stoffe verbunden.) Auf diesen Fall würde gedachte Luftsäure den Eisentheilchen im Blute die röthliche Rostfarbe geben, welche die Haut der Amerikaner unterscheidet; und ihre Anartung dieser Hautbeschaffenheit kann ihre

Nothwendigkeit daher bekommen haben, dass die jetzigen Bewohner dieses Welttheils aus dem Nordosten von Asien, mithin nur an den Küsten und vielleicht gar nur über das Eis des Eismeers in ihre jetzigen Wohnsitze haben gelangen können. Das Wasser dieser Meere aber muss in seinem continuirlichen Gefrieren auch continuirlich eine ungeheure Menge fixer Luft fahren lassen, mit welcher also die Atmosphäre dort vermuthlich mehr überladen sein wird, als irgend anderwärts; für deren Wegschaffung, (da sie, eingeathmet, die fixe Luft aus den Lungen nicht hinreichend wegnimmt,) die Natur zum voraus in der Organisation der Haut gesorgt haben mag. Man will in der That auch weit weniger Empfindlichkeit an der Haut der ursprünglichen Amerikaner wahrgenommen haben, welches eine Folge jener Organisation sein könnte, die sich nachher, wenn sie sich einmal zum Racenunterschiede entwickelt hat, auch in wärmeren Klimaten erhält. Zur Ausübung ihres Geschäfts kann es aber auch in diesen an Stoffe nicht fehlen; denn alle Nahrungsmittel enthalten eine Menge fixer Luft in sich, die durchs Blut eingenommen und durch den gedachten Weg fortgeschafft werden kann. — Das flüchtige Alkali ist noch ein Stoff, den die Natur aus dem Blute wegschaffen muss; auf welche Absonderung sie gleichfalls gewisse Keime zur besonderen Organisation der Haut für diejenigen Abkömmlinge des ersten Stamms angelegt haben mag, die in der ersten Zeit der Auswickelung der Menschheit ihren Aufenthalt in einem trockenen und heissen Landstriche finden würden, der ihr Blut vorzüglich zu übermässiger Erzeugung jenes Stoffs fähig machte. Die kalten Hände der Indier, ob sie gleich mit Schweiss bedeckt sind, scheinen eine von der unsrigen verschiedene Organisation zu bestätigen. — Doch es ist wenig Trost für die Philosophie in Erkünstelnng von Hypothesen. Sie sind indessen dazu gut, um allenfalls einem Gegner, der, wenn er gegen den Hauptsatz nichts Tüchtiges einzuwenden weiss, darüber frohlockt, dass das angenommene Princip nicht einmal die Möglichkeit der Phänomene begreiflich machen könne, — sein Hypothesenspiel mit einem gleichen, wenigstens eben so scheinbaren zu vergelten.

Man mag aber ein System annehmen, welches man wolle, so ist doch so viel gewiss, dass die jetzt vorhandenen Racen, wenn alle Vermischung derselben unter einander verhütet würde, nicht mehr erlöschen können. Die unter uns befindlichen Zigeuner, von denen erwiesen ist, dass sie ihrem Abstamme nach Indier sind, geben davon den deutlichsten Beweis. Man kann ihrer Anwesenheit in Europa weit über drei hundert

Jahre nachspüren; und doch sind sie nicht im mindesten von der Gestalt ihrer Vorfahren ausgeartet. Die am Gambia in Neger ausgeartet sein sollenden Portugiesen sind Abkömmlinge von Weissen, die sich mit Schwarzen verbastert haben; denn wo steht es benachrichtigt, und wie ist es auch nur wahrscheinlich, dass die ersten hieher gekommenen Portugiesen eben so viel weisse Weiber mitgebracht hätten, diese auch alle lange genug am Leben geblieben, oder durch andere Weisse ersetzt worden wären, um einen reinen Abstamm von Weissen in einem fremden Welttheile zu gründen? Dagegen sind bessere Nachrichten davon, dass König Johann II., der von 1481 bis 1495 regierte, da alle von ihm nach St. Thomas abgeschickten Colonisten ausstarben, diese Insel durch lauter getaufte Judenkinder (mit portugiesisch-christlichem Gewissen) bevölkerte, von welchen, so viel man weiss, die gegenwärtigen Weissen auf derselben abstammen. Die Negerkreolen in Nordamerika, die Holländer auf Java bleiben ihrer Race getreu. Die Schminke, die die Sonne auf ihrer Haut hinzuthut, eine kühlere Luft aber wieder wegnimmt, muss man nur nicht mit der der Race eigenen Farbe verwechseln; denn jene erbt doch niemals an. Also müssen sich die Keime, die ursprünglich in den Stamm der Menschengattung zu Erzeugung der Racen gelegt waren, schon in der ältesten Zeit nach dem Bedürfniss des Klima, wenn der Aufenthalt lange dauerte, entwickelt haben; und nachdem eine dieser Anlagen bei einem Volke entwickelt war, so löschte sie alle übrigen gänzlich aus. Daher kann man auch nicht annehmen, dass eine in gewisser Proportion vorgehende Mischung verschiedener Racen auch noch jetzt die Gestalt eines Menschenstamms aufs Neue herstellen könne. Denn sonst würden die Blendlinge, die aus dieser ungleichartigen Begattung erzeugt werden, sich auch noch jetzt, (wie ehemals der erste Stamm,) von selbst in ihren Zeugungen bei ihrer Verpflanzung in verschiedenen Klimaten wiederum in ihre ursprünglichen Farben zersetzen, welches zu vermuthen man durch keine bisherige Erfahrung berechtigt wird; weil alle diese Bastarderzeugungen in ihrer eigenen weiteren Fortpflanzung sich eben so beharrlich erhalten, als die Racen, aus deren Vermischung sie entsprungen sind. Wie also die Gestalt des ersten Menschenstamms (der Hautbeschaffenheit nach) beschaffen gewesen sein möge, ist daher jetzt unmöglich zu errathen; selbst der Charakter der Weissen ist nur die Entwickelung einer der ursprünglichen Anlagen, die, nebst den übrigen, in jenem anzutreffen waren.

IX.

Grundlegung

zur

Metaphysik der Sitten.

1785.

VORREDE.

Die alte griechische Philosophie theilte sich in drei Wissenschaften ab: die **Physik**, die **Ethik**, und die **Logik**. Diese Eintheilung ist der Natur der Sache vollkommen angemessen, und man hat an ihr nichts zu verbessern, als etwa nur das Princip derselben hinzuzuthun, um sich auf solche Art theils ihrer Vollständigkeit zu versichern, theils die nothwendigen Unterabtheilungen richtig bestimmen zu können.

Alle Vernunfterkenntniss ist entweder material und betrachtet irgend ein Object; oder formal und beschäftigt sich blos mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objecte. Die formale Philosophie heist **Logik**, die materiale aber, welche es mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu thun hat, denen sie unterworfen sind, ist wiederum zwiefach. Denn diese Gesetze sind entweder Gesetze der Natur, oder der Freiheit. Die Wissenschaft von der ersten heisst **Physik**, die der andern ist **Ethik**; jene wird auch Naturlehre, diese Sittenlehre genannt.

Die Logik kann keinen empirischen Theil haben, d. i. einen solchen, da die allgemeinen und nothwendigen Gesetze des Denkens auf Gründen beruhten, die von der Erfahrung hergenommen wären; denn sonst wäre sie nicht Logik, d. i. ein Kanon für den Verstand oder die Vernunft, der bei allem Denken gilt und demonstrirt werden muss. Dagegen können sowohl die natürliche, als sittliche Weltweisheit, jede ihren empirischen Theil haben, weil jene der Natur als einem Gegenstande der Erfahrung, diese aber dem Willen des Menschen, sofern er durch die Natur afficirt wird, ihre Gesetze bestimmen muss, die ersteren zwar als Gesetze, nach denen alles geschieht, die zweiten als solche, nach denen alles geschehen

soll, aber doch auch mit Erwägung der Bedingungen, unter denen es öfters nicht geschieht.

Man kann alle Philosophie, sofern sie sich auf Gründe der Erfahrung fusst, empirische, die aber, so lediglich aus Principien *a priori* ihre Lehren vorträgt, reine Philosophie nennen. Die letztere, wenn sie blos formal ist, heisst Logik; ist sie aber auf bestimmte Gegenstände des Verstandes eingeschränkt, so heisst sie Metaphysik.

Auf solche Weise entspringt die Idee einer zwiefachen Metaphysik, einer Metaphysik der Natur und einer Metaphysik der Sitten. Die Physik wird also ihren empirischen, aber auch einen rationalen Theil haben; die Ethik gleichfalls; wiewohl hier der empirische Theil besonders praktische Anthropologie, der rationale aber eigentlich Moral heissen könnte.

Alle Gewerbe, Handwerke und Künste, haben durch die Vertheilung der Arbeiten gewonnen, da nämlich nicht Einer alles macht, sondern Jeder sich auf gewisse Arbeit, die sich ihrer Behandlungsweise nach von andern merklich unterscheidet, einschränkt, um sie in der grössten Vollkommenheit und mit mehrerer Leichtigkeit leisten zu können. Wo die Arbeiten so nicht unterschieden und vertheilt werden, wo Jeder ein Tausendkünstler ist, da liegen die Gewerbe noch in der grössten Barbarei. Aber ob dieses zwar für sich ein der Erwägung nicht unwürdiges Object wäre, zu fragen: ob die reine Philosophie in allen ihren Theilen nicht ihren besondern Mann erheische, und es um das Ganze des gelehrten Gewerbes nicht besser stehen würde, wenn die, so das Empirische mit dem Rationalen, dem Geschmacke des Publicums gemäss, nach allerlei ihnen selbst unbekannten Verhältnissen gemischt, zu verkaufen gewohnt sind, die sich Selbstdenker, Andere aber, die den blos rationalen Theil zubereiten, Grübler nennen, gewarnt würden, nicht zwei Geschäfte zugleich zu treiben, die in der Art, sie zu behandeln, gar sehr verschieden sind, zu deren jedem vielleicht ein besonderes Talent erfordert wird, und deren Verbindung in einer Person nur Stümper hervorbringt; so frage ich hier doch nur, ob nicht die Natur der Wissenschaft es erfordere, den empirischen von dem rationalen Theil jederzeit sorgfältig abzusondern, und vor der eigentlichen (empirischen) Physik eine Metaphysik der Natur, vor der praktischen Anthropologie aber eine Metaphysik der Sitten voranzuschicken, die von allem Empirischen sorgfältig gesäubert sein müsste, um zu wissen, wie viel reine Vernunft in beiden Fällen leisten könne, und aus welchen Quellen sie selbst diese ihre Belehrung *a priori* schöpfe,

es mag übrigens das letzterer Geschäft von allen Sittenlehrern, (deren Name Legion heisst,) oder nur von einigen, die Beruf dazu fühlen, getrieben werden.

Da meine Absicht hier eigentlich auf die sittliche Weltweisheit gerichtet ist, so schränke ich die vorgelegte Frage nur darauf ein: ob man nicht meine, dass es von der äussersten Nothwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre; denn dass es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein. Jedermann muss eingestehen, dass ein Gesetz, wenn es moralisch d. i. als Grund einer Verbindlichkeit gelten soll, absolute Nothwendigkeit bei sich führen müsse; dass das Gebot: du sollst nicht lügen, nicht etwa blos für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten; und so alle übrige eigentliche Sittengesetze; dass mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern *a priori* lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und dass jede andere Vorschrift, die sich auf Principien der blosen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, sofern sie sich dem mindesten Theile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heissen kann.

Also unterscheiden sich die moralischen Gesetze, sammt ihren Principien, unter allem praktischen Erkenntnisse von allem Uebrigen, darin irgend etwas Empirisches ist, nicht allein wesentlich, sondern alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Theil, und, auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das Mindeste von der Kenntniss desselben (Anthropologie), sondern gibt ihm, als vernünftigem Wesen, Gesetze *a priori*, die freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft erfordern, um theils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, theils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen, da dieser, als selbst mit so viel Neigungen afficirt, der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel *in concreto* wirksam zu machen.

Eine Metaphysik der Sitten ist also unentbehrlich nothwendig, nicht blos aus einem Bewegungsgrunde der Speculation, um die Quelle der

a priori in unserer Vernunft liegenden praktischen Grundsätze zu erforschen, sondern weil die Sitten selber allerlei Verderbniss unterworfen bleiben, so lange jener Leitfaden und oberste Norm ihrer richtigen Beurtheilung fehlt. Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, dass es dem sittlichen Gesetze gemäss sei, sondern es muss auch um desselben willen geschehen; widrigenfalls ist jene Gemässheit nur sehr zufällig und misslich, weil der unsittliche Grund zwar dann und wann gesetzmässige, mehrmalen aber gesetzwidrige Handlungen hervorbringen wird. Nun ist aber das sittliche Gesetz, in seiner Reinigkeit und Aechtheit, (woran eben im Praktischen am meisten gelegen ist,) nirgend anders, als in einer reinen Philosophie zu suchen, also muss diese (Metaphysik) vorangehen, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben; selbst verdient diejenige, welche jene reinen Principien unter die empirischen mischt, den Namen einer Philosophie nicht, (denn dadurch unterscheidet diese sich eben von der gemeinen Vernunfterkenntniss, dass sie, was diese nur vermengt begreift, in abgesonderter Wissenschaft vorträgt,) viel weniger einer Moralphilosophie, weil sie eben durch diese Vermengung sogar der Reinigkeit der Sitten selbst Abbruch thut und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfährt.

Man denke doch ja nicht, dass man das, was hier gefordert wird, schon an der Propädeutik des berühmten Wolf vor seiner Moralphilosophie, nämlich der von ihm so genannten allgemeinen praktischen Weltweisheit, habe, und hier also nicht eben ein ganz neues Feld einzuschlagen sei. Eben darum, weil sie eine allgemeine praktische Weltweisheit sein sollte, hat sie keinen Willen von irgend einer besondern Art, etwa einen solchen, der ohne alle empirische Bewegungsgründe, völlig aus Principien *a priori*, bestimmt werde und den man einen reinen Willen nennen könnte, sondern das Wollen überhaupt in Betrachtung gezogen, mit allen Handlungen und Bedingungen, die ihm in dieser allgemeinen Bedeutung zukommen, und dadurch unterscheidet sie sich von einer Metaphysik der Sitten, ebenso wie die allgemeine Logik von der Transscendentalphilosophie, von denen die erstere die Handlungen und Regeln des Denkens überhaupt, diese aber blos die besondern Handlungen und Regeln des reinen Denkens d. i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig *a priori* erkannt werden, vorträgt. Denn die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Principien eines möglichen reinen Willens untersuchen, und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche grösstentheils aus der Psycho-

logie geschöpft werden. Dass in der allgemeinen praktischen Weltweisheit, (wiewohl wider alle Befugniss,) auch von moralischen Gesetzen und Pflicht geredet wird, macht keinen Einwurf wider meine Behauptung aus. Denn die Verfasser jener Wissenschaft bleiben ihrer Idee von derselben auch hierin treu; sie unterscheiden nicht die Bewegungsgründe, die, als solche, völlig *a priori* blos durch Vernunft vorgestellt werden und eigentlich moralisch sind, von den empirischen, die der Verstand blos durch Vergleichung der Erfahrungen zu allgemeinen Begriffen erhebt, sondern betrachten sie, ohne auf den Unterschied ihrer Quellen zu achten, nur nach der grösseren oder kleineren Summe derselben, (indem sie alle als gleichartig angesehen werden,) und machen sich dadurch ihren Begriff von Verbindlichkeit, der freilich nichts weniger, als moralisch, aber doch so beschaffen ist, als es in einer Philosophie, die über den Ursprung aller möglichen praktischen Begriffe, ob sie auch *a priori* oder blos *a posteriori* stattfinden, gar nicht urtheilt, nur verlangt werden kann.

Im Vorsatze nun, eine Metaphysik der Sitten dereinst zu liefern, lasse ich diese Grundlegung vorangehen. Zwar gibt es eigentlich keine andere Grundlage derselben, als die Kritik einer reinen praktischen Vernunft, so wie zur Metaphysik die schon gelieferte Kritik der reinen speculativen Vernunft. Allein theils ist jene nicht von so äusserster Nothwendigkeit, als diese, weil die menschliche Vernunft im Moralischen, selbst beim gemeinsten Verstande, leicht zu grosser Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann, da sie hingegen im theoretischen, aber reinen Gebrauch ganz und gar dialektisch ist; theils erfordere ich zur Kritik einer reinen praktischen Vernunft, dass, wenn sie vollendet sein soll, ihre Einheit mit der speculativen in einem gemeinschaftlichen Princip zugleich müsse dargestellt werden können, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die blos in der Anwendung unterschieden sein muss. Zu einer solchen Vollständigkeit konnte ich es aber hier noch nicht bringen, ohne Betrachtungen von ganz anderer Art herbeizuziehen und den Leser zu verwirren. Um deswillen habe ich mich, statt der Benennung einer Kritik der reinen praktischen Vernunft, der von einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten bedient.

Weil aber drittens auch eine Metaphysik der Sitten, ungeachtet des abschreckenden Titels, dennoch eines grossen Grades der Popularität und Angemessenheit zum gemeinen Verstande fähig ist, so finde ich für nütz-

lich, diese Vorarbeitung der Grundlage davon abzusondern, um das Subtile, was darin unvermeidlich ist, künftig nicht fasslicheren Lehren beifügen zu dürfen.

Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr, als die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Princips der Moralität, welche allein ein, in seiner Absicht, ganzes und von aller anderen sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäft ausmacht. Zwar würden meine Behauptungen über diese wichtige und bisher bei weitem noch nicht zur Genugthuung erörterte Hauptfrage durch Anwendung desselben Princips auf das ganze System viel Licht, und durch die Zulänglichheit, die es allenthalben blicken lässt, grosse Bestätigung erhalten; allein ich musste mich dieses Vortheils begeben, der auch im Grunde mehr eigenliebig, als gemeinnützig sein würde, weil die Leichtigkeit im Gebrauche und die scheinbare Zulänglichkeit eines Princips keinen ganz sicheren Beweis von der Richtigkeit desselben abgibt, vielmehr eine gewisse Parteilichkeit erweckt, es nicht für sich selbst, ohne alle Rücksicht auf die Folge, nach aller Strenge zu untersuchen und zu wägen.

Ich habe meine Methode in dieser Schrift so genommen, wie ich glaube, dass sie die schicklichste sei, wenn man vom gemeinen Erkenntnisse zur Bestimmung des obersten Princips desselben analytisch und wiederum zurück von der Prüfung dieses Princips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntniss, darin sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch den Weg nehmen will. Die Eintheilung ist daher so ausgefallen:

1) Erster Abschnitt: Uebergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniss zur philosophischen.
2) Zweiter Abschnitt: Uebergang von der populären Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten.
3) Dritter Abschnitt: Letzter Schritt von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft.

Erster Abschnitt.

Uebergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniss zur philosophischen.

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein **guter Wille**. Verstand, Witz und Urtheilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heissen mögen, oder Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des Temperaments, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswerth; aber sie können auch äusserst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigenthümliche Beschaffenheit darum Charakter heisst, nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es ebenso bewandt. Macht, Reichthum, Ehre, selbst Gesundheit und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande, unter dem Namen der Glückseligkeit, machen Muth und hiedurch öfters auch Uebermuth, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluss derselben auf's Gemüth, und hiemit auch das ganze Princip zu handeln, berichtige und allgemein-zweckmässig mache; ohne zu erwähnen, dass ein vernünftiger und unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens ziert, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerlassliche Bedingung selbst der Würdigkeit, glücklich zu sein, auszumachen scheint.

Einige Eigenschaften sind sogar diesem guten Willen selbst beförderlich und können sein Werk sehr erleichtern, haben aber demungeachtet keinen innern unbedingten Werth, sondern setzen immer noch einen guten Willen voraus, der die Hochschätzung, die man übrigens mit Recht für sie trägt, einschränkt und es nicht erlaubt, sie für schlecht-

hin gut zu halten. Mässigung in Affecten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Ueberlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Theil vom innern Werthe der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären, (so unbedingt sie auch von den Alten gepriesen worden.) Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unseren Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.

Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zu Stande gebracht werden könnte. Wenngleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner grössten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde und nur der gute Wille, (freilich nicht etwa ein bloser Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind,) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werthe weder etwas zusetzen, noch abnehmen. Sie würde gleichsam nur die Einfassung sein, um ihn im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können, oder die Aufmerksamkeit derer, die noch nicht genug Kenner sind, auf sich zu ziehen, nicht aber um ihn Kennern zu empfehlen und seinen Werth zu bestimmen.

Es liegt gleichwohl in dieser Idee von dem absoluten Werthe des blosen Willens, ohne einigen Nutzen bei Schätzung desselben in Anschlag zu bringen, etwas so Befremdliches, dass, unerachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben, dennoch ein Verdacht entspringen muss, dass vielleicht blos hochfliegende Phantasterei ingeheim zum Grunde liege, und die Natur in ihrer Absicht, warum sie unserem Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe, falsch verstanden sein möge. Daher wollen wir diese Idee aus diesem Gesichtspunkte auf die Prüfung stellen.

In den Naturanlagen eines organisirten, d. i. zweckmässig zum Leben eingerichteten Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, dass kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist. Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Worte seine Glückseligkeit der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Instinct vorgezeichnet und jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann; und sollte diese ja obenein dem begünstigten Geschöpf ertheilt worden sein, so würde sie ihm nur dazu haben dienen müssen, um über die glückliche Anlage seiner Natur Betrachtungen anzustellen, sie zu bewundern, sich ihrer zu erfreuen und der wohlthätigen Ursache dafür dankbar zu sein, nicht aber, um sein Begehrungsvermögen jener schwachen und trüglichen Leitung zu unterwerfen und in der Naturabsicht zu pfuschen; mit einem Worte, sie würde verhütet haben, dass Vernunft nicht in praktischen Gebrauch ausschlüge und die Vermessenheit hätte, mit ihren schwachen Einsichten ihr selbst den Entwurf der Glückseligkeit und der Mittel, dazu zu gelangen, auszudenken; die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen und beide mit weiser Vorsorge lediglich dem Instincte anvertraut haben.

In der That finden wir auch, dass, jemehr eine cultivirte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuss des Lebens und der Glückseligkeit abgibt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bei Vielen, und zwar den Versuchtesten im Gebrauche derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Grad von Misologie d. i. Hass der Vernunft entspringt, weil sie nach dem Ueberschlage alles Vortheils, den sie, ich will nicht sagen von der Erfindung aller Künste des gemeinen Luxus, sondern sogar von den Wissenschaften, (die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verstandes zu sein scheinen,) ziehen, dennoch finden, dass sie sich in der That nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen, als an Glückseligkeit gewonnen haben, und darüber endlich den gemeineren Schlag der Menschen, welcher der Leitung des blosen Naturinstincts näher ist und der seiner Vernunft

nicht viel Einfluss auf sein Thun und Lassen verstattet, eher beneiden, als geringschätzen. Und so weit muss man gestehen, dass das Urtheil derer, die die ruhmredigen Hochpreisungen der Vortheile, die uns die Vernunft in Ansehung der Glückseligkeit und Zufriedenheit des Lebens verschaffen sollte, sehr mässigen und sogar unter Null herabsetzen, keineswegs grämisch oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar sei, sondern dass diesen Urtheilen ingeheim die Idee von einer andern und viel würdigeren Absicht ihrer Existenz zum Grunde liege, zu welcher, und nicht der Glückseligkeit, die Vernunft ganz eigentlich bestimmt sei, und welcher darum, als oberster Bedingung, die Privatabsicht des Menschen grösstentheils nachstehen muss.

Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse, (die sie zum Theil selbst vervielfältigt,) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinct viel gewisser geführt haben würde, gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluss auf den W i l l e n haben soll, dennoch zugetheilt ist; so muss die wahre Bestimmung derselben sein, einen, nicht etwa in anderer Absicht a l s M i t t e l, sondern a n s i c h s e l b s t g u t e n W i l l e n hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nöthig war, wo anders die Natur überall in Austheilung ihrer Anlagen zweckmässig zu Werke gegangen ist. Dieser Wille darf also nicht das einzige und das ganze, aber er muss doch das höchste Gut, und zu allem Uebrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung sein, in welchem Falle es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen lässt, wenn man wahrnimmt, dass die Cultur der Vernunft, die zur ersteren und unbedingten Absicht erforderlich ist, die Erreichung der zweiten, die jederzeit bedingt ist, nämlich der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben, auf mancherlei Weise einschränke, ja sie selbst unter Nichts herabbringen könne, ohne dass die Natur darin unzweckmässig verfahre, weil die Vernunft, die ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bei Erreichung dieser Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines Zweckes, den wiederum nur Vernunft bestimmt, fähig ist, sollte dieses auch mit manchem Abbruch, der den Zwecken der Neigung geschieht, verbunden sein.

Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er schon dem natürlichen ge-

sunden Verstande beiwohnt und nicht sowohl gelehrt, als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf, diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Werthes unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles Uebrigen ausmacht, zu entwickeln, wollen wir den Begriff der **Pflicht** vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjectiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, dass sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Abstechung heben und desto heller hervorscheinen lassen.

Ich übergehe hier alle Handlungen, die schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Absicht nützlich sein mögen; denn bei denen ist gar nicht einmal die Frage, ob sie aus Pflicht geschehen sein mögen, da sie dieser sogar widerstreiten. Ich setze auch die Handlungen bei Seite, die wirklich pflichtmässig sind, zu denen aber Menschen unmittelbar keine Neigung haben, sie aber dennoch ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden. Denn da lässt sich leicht unterscheiden, ob die pflichtmässige Handlung aus Pflicht oder aus selbstsüchtiger Absicht geschehen sei. Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmässig ist und das Subject noch überdem unmittelbare Neigung zu ihr hat. Z. B. es ist allerdings pflichtmässig, dass der Krämer seinen unerfahrenen Käufer nicht übertheuere, und, wo viel Verkehr ist, thut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für Jedermann, so dass ein Kind eben so gut bei ihm kauft, als jeder Andere. Man wird also ehrlich bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vortheil erforderte es; dass er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem andern im Preise den Vorzug zu geben, lässt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern blos in eigennütziger Absicht geschehen.

Dagegen sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat Jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der grösste Theil der Menschen dafür trägt, doch keinen innern Werth und die Maxime derselben keinen moralischen Gehalt. Sie bewahren ihr Leben zwar pflichtmässig, aber nicht aus Pflicht. Dagegen wenn Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram

den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben, wenn der Unglückliche, stark an Seele, über sein Schicksal mehr entrüstet, als kleinmüthig oder niedergeschlagen, den Tod wünscht und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung oder Furcht, sondern aus Pflicht; alsdenn hat seine Maxime einen moralischen Gehalt.

Wohlthätig sein, wo man kann, ist Pflicht, und überdem gibt es manche so theilnehmend gestimmte Seelen, dass sie, auch ohne einen andern Bewegungsgrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit Anderer, sofern sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, dass in diesem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmässig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Werth habe, sondern mit anderen Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. E. der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicher Weise auf das trifft, was in der That gemeinnützig und pflichtmässig, mithin ehrenwerth ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu thun. Gesetzt also, das Gemüth jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle Theilnehmung an Anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, andern Nothleidenden wohlzuthun, aber fremde Noth rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genug beschäftigt ist, und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödtlichen Unempfindlichkeit heraus und thäte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdenn hat sie allererst ihren ächten moralischen Werth. Noch mehr: wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden Anderer wäre, vielleicht, weil er selbst gegen seine eigenen mit der besondern Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, dergleichen bei jedem Andern auch voraussetzt oder gar fordert; wenn die Natur einen solchen Mann, (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Product sein würde,) nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höheren Werth zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings! gerade da hebt der Werth des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich dass er wohlthue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.

Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht, (wenigstens indirect;) denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande, in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen, könnte leicht eine grosse Versuchung zu Uebertretung der Pflichten werden. Aber auch ohne hier auf Pflicht zu sehen, haben alle Menschen schon von selbst die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit, weil sich gerade in dieser Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen. Nur ist die Vorschrift der Glückseligkeit mehrentheils so beschaffen, dass sie einigen Neigungen grossen Abbruch thut und doch der Mensch sich von der Summe der Befriedigung aller, unter dem Namen der Glückseligkeit, keinen bestimmten und sichern Begriff machen kann; daher nicht zu verwundern ist, wie eine einzige, in Ansehung dessen, was sie verheisst, und der Zeit, worin ihre Befriedigung erhalten werden kann, bestimmte Neigung eine schwankende Idee überwiegen könne, und der Mensch z. B. ein Podagrist wählen könne, zu geniessen, was ihm schmeckt, und zu leiden, was er kann, weil er, nach seinem Ueberschlage, hier wenigstens, sich nicht durch vielleicht grundlose Erwartungen eines Glücks, das in der Gesundheit stecken soll, um den Genuss des gegenwärtigen Augenblicks gebracht hat. Aber auch in diesem Falle, wenn die allgemeine Neigung zur Glückseligkeit seinen Willen nicht bestimmte, wenn Gesundheit für ihn wenigstens nicht so nothwendig in diesen Ueberschlag gehörte, so bleibt noch hier, wie in allen andern Fällen, ein Gesetz übrig, nämlich seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, und da hat sein Verhalten allererst den eigentlichen moralischen Werth.

So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten wird, seinen Nächsten, selbst unseren Feind zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohlthun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist praktische und nicht pathologische Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Theilnehmung; jene aber allein kann geboten werden.

Der zweite Satz ist: eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Werth nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern blos von dem Princip des Wollens, nach welchem die Handlung,

unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist. Dass die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Werth ertheilen können, ist aus dem Vorigen klar. Worin kann also dieser Werth liegen, wenn er nicht im Willen, in Beziehung auf deren verhoffte Wirkung, bestehen soll? Er kann nirgend anders liegen, als im Princip des Willens, unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können; denn der Wille ist mitten inne zwischen seinem Princip *a priori*, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder *a posteriori*, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege, und da er doch irgend wodurch muss bestimmt werden, so wird er durch das formelle Princip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Princip entzogen worden.

Denn dritten Satz, als Folgerung aus beiden vorigen, würde ich so ausdrücken: Pflicht ist Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für's Gesetz. Zum Objecte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar Neigung haben, aber niemals Achtung, eben darum, weil sie blos eine Wirkung und nicht Thätigkeit eines Willens ist. Ebenso kann ich für Neigung überhaupt, sie mag nun meine oder eines Andern seine sein, nicht Achtung haben, ich kann sie höchstens im ersten Falle billigen, im zweiten bisweilen selbst lieben d. i. sie als meinem eigenen Vortheile günstig ansehen. Nur das, was blos als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Ueberschlage bei der Wahl ganz ausschliesst, mithin das blose Gesetz für sich, kann ein Gegenstand der Achtung und hiemit ein Gebot sein. Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluss der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objectiv das Gesetz, und subjectiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime *, einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten.

* Maxime ist das subjective Princip des Wollens; das objective Princip (d. i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjectiv zum praktischen Princip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte,) ist das praktische Gesetz.

Es liegt also der moralische Werth der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgend einem Princip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Wirkungen, (Annehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit,) konnten auch durch andere Ursachen zu Stande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens; worin gleichwohl das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann. Es kann daher nichts Anderes, als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet, sofern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung, der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die darnach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf.*

Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den

* Man könnte mir vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte Achtung nur Zuflucht in einem dunklen Gefühle, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluss empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, specifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche blos das Bewusstsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze, ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn, bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und Bewusstsein derselben heisst Achtung, so dass diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subject und nicht als Ursache desselben angesehen wird. Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut. Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung, noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas Analogisches hat. Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz, und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich nothwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als uns von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge unseres Willens, und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung. Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit etc.), wovon jene uns das Beispiel gibt. Weil wir Erweiterung unserer Talente auch als Pflicht ansehen, so stellen wir uns an einer Person von Talenten auch gleichsam das Beispiel eines Gesetzes vor, (ihr durch Uebung hierin ähnlich zu werden,) und das macht unsere Achtung aus. Alles moralische so genannte Interesse besteht lediglich in der Achtung fürs Gesetz.

Willen bestimmen muss, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heissen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen können, so bleibt nichts, als die allgemeine Gesetzmässigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Princip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren, als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden. Hier ist nun die blose Gesetzmässigkeit überhaupt, (ohne irgend ein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum Grunde legen,) das, was dem Willen zum Princip dient und ihm auch dazu dienen muss, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimärischer Begriff sein soll; hiemit stimmt die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurtheilung auch vollkommen überein und hat das gedachte Princip jederzeit vor Augen.

Die Frage sei z. B.: darf ich, wenn ich im Gedränge bin, nicht ein Versprechen thun, in der Absicht, es nicht zu halten? Ich mache hier leicht den Unterschied, den die Bedeutung der Frage haben kann, ob es klüglich, oder ob es pflichtmässig sei, ein falsches Versprechen zu thun. Das Erstere kann ohne Zweifel öfters stattfinden. Zwar sehe ich wohl, dass es nicht genug sei, mich vermittelst dieser Ausflucht aus einer gegenwärtigen Verlegenheit zu ziehen, sondern wohl überlegt werden müsse, ob mir aus dieser Lüge nicht hinterher viel grössere Ungelegenheit entspringen könne, als die sind, von denen ich mich jetzt befreie, und da die Folgen bei aller meiner vermeinten Schlauigkeit nicht so leicht vorauszusehen sind, dass nicht ein einmal verlorenes Zutrauen mir weit nachtheiliger werden könnte, als alles Uebel, das ich jetzt zu vermeiden gedenke, ob es nicht klüglicher gehandelt sei, hiebei nach einer allgemeinen Maxime zu verfahren und es sich zur Gewohnheit zu machen, nichts zu versprechen, als in der Absicht, es zu halten. Allein es leuchtet mir hier bald ein, dass eine solche Maxime doch immer nur die besorglichen Folgen zum Grunde habe. Nun ist es doch etwas ganz Anderes, aus Pflicht wahrhaft zu sein, als aus Besorgniss der nachtheiligen Folgen; indem im ersten Falle der Begriff der Handlung an sich selbst schon ein Gesetz für mich enthält, im zweiten ich mich allererst anderwärtsher umsehen muss, welche Wirkungen für mich wohl damit verbunden sein möchten. Denn wenn ich von dem Princip der Pflicht abweiche, so ist es ganz gewiss böse; werde ich aber meiner Maxime der Klugheit abtrünnig, so kann das mir manchmal sehr vortheilhaft sein, wiewohl es freilich sicherer ist, bei ihr zu bleiben. Um indessen mich in Ansehung der Beantwor-

tung dieser Aufgabe, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmässig sei, auf die allerkürzeste und doch untrügliche Art zu belehren, so frage ich mich selbst: würde ich wohl damit zufrieden sein, dass meine Maxime, (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen,) als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich, als Andere) gelten solle? und würde ich wohl zu mir sagen können: es mag Jedermann ein unwahres Versprechen thun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehen kann? So werde ich bald inne, dass ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen Andern vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn sie es übereilter Weise thäten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse.

Was ich also zu thun habe, damit mein Wollen gut sei, dazu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig, auf alle sich ereignende Vorfälle desselben gefasst zu sein, frage ich mich nur: kannst du auch wollen, dass deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? wo nicht, so ist sie verwerflich, und das zwar nicht um eines dir, oder auch Anderen daraus bevorstehenden Nachtheils willen, sondern weil sie nicht als Princip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann; für diese aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab, von der ich zwar jetzt noch nicht einsehe, worauf sie sich gründe, (welches der Philosoph untersuchen mag,) wenigstens aber doch soviel verstehe: dass es eine Schätzung des Werthes sei, welcher allen Werth dessen, was durch Neigung angepriesen wird, weit überwiegt, und dass die Nothwendigkeit meiner Handlungen aus reiner Achtung fürs praktische Gesetz dasjenige sei, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Bewegungsgrund weichen muss, weil sie die Bedingung eines an sich guten Willens ist, dessen Werth über alles geht.

So sind wir denn in der moralischen Erkenntniss der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Princip gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaasse ihrer Beurtheilung braucht. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie, mit diesem Compasse in der Hand, in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmässig oder pflicht-

widrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates that, auf ihr eigenes Princip aufmerksam macht, und dass es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu thun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein. Das liesse sich auch wohl schon zum voraus vermuthen, dass die Kenntniss dessen, was zu thun, mithin auch zu wissen jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen Sache sein werde. Hier[1] kann man es doch nicht ohne Bewunderung ansehen, wie das praktische Beurtheilungsvermögen vor dem theoretischen im gemeinen Menschenverstande so gar viel voraus habe. In dem letzteren, wenn die gemeine Vernunft es wagt, von den Erfahrungsgesetzen und den Wahrnehmungen der Sinne abzugehen, geräth sie in lauter Unbegreiflichkeiten und Widersprüche mit sich selbst, wenigstens in ein Chaos von Ungewissheit, Dunkelheit und Unbestand. Im Praktischen aber fängt die Beurtheilungskraft denn eben allererst an, sich recht vortheilhaft zu zeigen, wenn der gemeine Verstand alle sinnliche Triebfedern von praktischen Gesetzen ausschliesst. Er wird alsdann sogar subtil, es mag sein, dass er mit seinem Gewissen oder anderen Ansprüchen in Beziehung auf das, was recht heissen soll, chicaniren, oder auch den Werth der Handlungen zu seiner eigenen Belehrung aufrichtig bestimmen will, und, was das Meiste ist, er kann im letzteren Falle sich eben so gut Hoffnung machen, es recht zu treffen, als es sich immer ein Philosoph versprechen mag, ja ist beinahe noch sicherer hierin, als selbst der letztere, weil dieser doch kein anderes Princip als jener haben, sein Urtheil aber durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen leicht verwirren und von der geraden Richtung abweichend machen kann. Wäre es demnach nicht rathsamer, es in moralischen Dingen bei dem gemeinen Vernunfturtheil bewenden zu lassen, und höchstens nur Philosophie anzubringen, um das System der Sitten desto vollständiger und fasslicher, imgleichen die Regeln derselben zum Gebrauche, (noch mehr aber zum Disputiren) bequemer darzustellen, nicht aber um selbst in praktischer Absicht den gemeinen Menschenverstand von seiner glücklichen Einfalt abzubringen und ihn durch Philosophie auf einen neuen Weg der Untersuchung und Belehrung zu bringen?

Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld, nur ist es auch wiederum sehr schlimm, dass sie sich nicht wohl bewahren lässt und leicht

[1] 1ste Ausgabe: Gleichwohl.

verführt wird. Deswegen bedarf selbst die Weisheit, — die sonst wohl mehr im Thun und Lassen, als im Wissen besteht, — doch auch der Wissenschaft, nicht um von ihr zu lernen, sondern ihrer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen. Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfasst. Nun gebietet die Vernunft, ohne doch dabei den Neigungen etwas zu verheissen, unnachlasslich, mithin gleichsam mit Zurücksetzung und Nichtachtung jener so ungestümen und dabei so billig scheinenden Ansprüche, (die sich durch kein Gebot wollen aufheben lassen,) ihre Vorschriften. Hieraus entspringt aber eine natürliche Dialektik, d. i. ein Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen und sie, wo möglich, unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch selbst die gemeine praktische Vernunft am Ende nicht gut heissen kann.

So wird also die gemeine Menschenvernunft nicht durch irgend ein Bedürfniss der Speculation, (welches ihr, so lange sie sich genügt, blose gesunde Vernunft zu sein, niemals anwandelt,) sondern selbst aus praktischen Gründen angetrieben, aus ihrem Kreise zu gehen und einen Schritt ins Feld der praktischen Philosophie zu thun, um daselbst, wegen der Quelle ihres Princips und richtigen Bestimmung desselben in Gegenhaltung mit den Maximen, die sich auf Bedürfniss und Neigung fussen, Erkundigung und deutliche Anweisung zu bekommen, damit sie aus der Verlegenheit wegen beiderseitiger Ansprüche herauskomme, und nicht Gefahr laufe, durch die Zweideutigkeit, in die sie leicht geräth, um alle ächte sittliche Grundsätze gebracht zu werden. Also entspinnt sich ebensowohl in der praktischen gemeinen Vernunft, wenn sie sich cultivirt, unvermerkt eine Dialektik, welche sie nöthigt, in der Philosophie Hülfe zu suchen, als es ihr im theoretischen Gebrauche widerfährt, und die erstere wird daher wohl ebensowenig, als die andere, irgendwo sonst, als in einer vollständigen Kritik unserer Vernunft, Ruhe finden.

Zweiter Abschnitt.

Uebergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten.

Wenn wir unsern bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unserer praktischen Vernunft gezogen haben, so ist daraus keineswegs zu schliessen, als hätten wir ihn als einen Erfahrungsbegriff behandelt. Vielmehr, wenn wir auf die Erfahrung vom Thun und Lassen der Menschen Acht haben, treffen wir häufige und, wie wir selbst einräumen, gerechte Klagen an, dass man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, so gar keine sicheren Beispiele anführen könne, dass, wenngleich Manches dem, was Pflicht gebietet, gemäss geschehen mag, dennoch es immer noch zweifelhaft sei, ob es eigentlich aus Pflicht geschehe und also einen moralischen Werth habe. Daher es zu aller Zeit Philosophen gegeben hat, welche die Wirklichkeit dieser Gesinnung in den menschlischen Handlungen schlechterdings abgeleugnet und alles der mehr oder weniger verfeinerten Selbstliebe zugeschrieben haben, ohne doch deswegen die Richtigkeit des Begriffs von Sittlichkeit in Zweifel zu ziehen, vielmehr mit inniglichem Bedauren der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit der menschlichen Natur Erwähnung thaten, die zwar edel genug sei, [1] sich eine so achtnngswürdige Idee zu ihrer Vorschrift zu machen, aber zugleich zu schwach, um sie zu befolgen, nnd die Vernunft, die ihr zur Gesetzgebung dienen sollte, nur dazu braucht, um das Interesse der Neigungen, es sei einzeln, oder, wenn es hoch kommt, in ihrer grössten Verträglichkeit unter einander zu besorgen.

In der That ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen

[1] 1ste Ausgabe: ist.

einzigen Fall mit völliger Gewissheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmässigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe. Denn es ist zwar bisweilen der Fall, dass wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was ausser dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte sein können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so grosser Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, dass wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe, unter der blosen Vorspiegelung jener Idee, die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälschlich angemassten edleren Bewegungsgrunde schmeicheln, in der That aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen hönnen, weil, wenn vom moralischen Werthe die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene inneren Principien derselben, die man nicht sieht.

Man kann auch denen, die alle Sittlichkeit als bloses Hirngespinnst einer durch Eigendünkel sich selbst übersteigenden menschlichen Einbildung verlachen, keinen gewünschteren Dienst thun, als ihnen einzuräumen, dass die Begriffe der Pflicht, (so wie man sich auch aus Gemächlichkeit gerne überredet, dass es auch mit allen übrigen Begriffen bewandt sei,) lediglich aus der Erfahrung gezogen werden mussten; denn da bereitet man jenen einen sichern Triumph. Ich will aus Menschenliebe einräumen, dass noch die meisten unserer Handlungen pflichtmässig seien; sieht man aber ihr Dichten und Trachten näher an, so stösst man allenthalben auf das liebe Selbst, was immer hervorsticht, worauf, und nicht auf das strenge Gebot der Pflicht, welches mehrmalen Selbstverleugnung erfordern würde, sich ihre Absicht stützt. Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu sein, der den lebhaftesten Wunsch für das Gute nicht sofort für dessen Wirklichkeit hält, um (vornehmlich mit zunehmenden Jahren und einer durch Erfahrung theils gewitzigten, theils zum Beobachten geschärften Urtheilskraft) in gewissen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde. Und hier kann uns nichts vor dem gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten, als die klare Ueberzeugung, dass, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quel-

len entsprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sei, ob dies oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat, an deren Thunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlasslich geboten seien, und dass z. B. reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefordert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt, vor aller Erfahrung, in der Idee einer den Willen durch Gründe *a priori* bestimmenden Vernunft liegt.

Setzt man hinzu, dass, wenn man dem Begriffe von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit und Beziehung auf irgend ein mögliches Object bestreiten will, man nicht in Abrede ziehen könne, dass sein Gesetz von so ausgebreiteter Bedeutung sei, dass es nicht blos für Menschen, sondern alle vernünftige Wesen überhaupt, nicht blos unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern schlechterdings nothwendig gelten müsse; so ist klar, dass keine Erfahruug, auch nur auf die Möglichkeit solcher apodiktischen Gesetze zu schliessen, Anlass geben könne. Denn mit welchem Rechte können wir das, was vielleicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit gültig ist, als allgemeine Vorschrift für jede vernünftige Natur, in unbeschränkte Achtung bringen, und wie sollen Gesetze der Bestimmung unseres Willens für Gesetze der Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt und, nur als solche, auch für den unsrigen gehalten werden, wenn sie blos empirisch wären und nicht völlig *a priori* aus reiner, aber praktischer Vernunft ihren Ursprung nähmen?

Man könnte auch der Sittlichkeit nicht übler rathen, als wenn man sie von Beispielen entlehnen wollte. Denn jedes Beispiel, was mir davon vorgestellt wird, muss selbst zuvor nach Principien der Moralität beurtheilt werden, ob es auch würdig sei, zum ursprünglichen Beispiele,[1] d. i. zum Muster zu dienen, keinesweges aber kann es den Begriff derselben zu oberst an die Hand geben. Selbst der Heilige des Evangelii muss zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: was nennt ihr mich, (den ihr sehet,) gut; Niemand ist gut (das Urbild des Guten),

[1] 1ste Ausgabe: ächten Beispiele.

als der einige Gott, (den ihr nicht sehet.) Woher haben wir aber den Begriff von Gott, als dem höchsten Gut? Lediglich aus der Idee, die die Vernunft *a priori* von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft. Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt, und Beispiele dienen nur zur Aufmunterung, d. i. sie setzen die Thunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, ausser Zweifel, sie machen das, was die praktische Regel allgemeiner ausdrückt, anschaulich, können aber niemals berechtigen, ihr wahres Original, das in der Vernunft liegt, bei Seite zu setzen und sich nach Beispielen zu richten.

Wenn es denn keinen ächten obersten Grundsatz der Sittlichkeit gibt, der nicht unabhängig von aller Erfahrung blos auf reiner Vernunft beruhen müsste, so glaube ich, es sei nicht nöthig, auch nur zu fragen, ob es gut sei, diese Begriffe, so wie sie, sammt den ihnen zugehörigen Principien, *a priori* feststehen, im Allgemeinen *(in abstracto)* vorzutragen, wofern das Erkenntniss sich vom gemeinen unterscheiden und philosophisch heissen soll. Aber in unsern Zeiten möchte dieses wohl nöthig sein. Denn wenn man Stimmen sammelte, ob reine von allem Empirischen abgesonderte Vernunfterkenntniss, mithin Metaphysik der Sitten, oder populäre praktische Philosophie vorzuziehen sei, so erräth man bald, auf welche Seite das Uebergewicht fallen werde.

Diese Herablassung zu Volksbegriffen ist allerdings sehr rühmlich, wenn die Erhebung zu den Principien der freien Vernunft zuvor geschehen und zur völligen Befriedigung erreicht ist, und das würde heissen, die Lehre der Sitten zuvor auf Metaphysik gründen, ihr aber, wenn sie feststeht, nachher durch Popularität Eingang verschaffen. Es ist aber äusserst ungereimt, dieser in der ersten Untersuchung, worauf alle Richtigkeit der Grundsätze ankommt, schon willfahren zu wollen. Nicht allein, dass dieses Verfahren auf das höchst seltene Verdienst einer wahren philosophischen Popularität niemals Anspruch machen kann, indem es gar keine Kunst ist, gemeinverständlich zu sein, wenn man dabei auf alle gründliche Einsicht Verzicht thut; so bringt es einen ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Principien zum Vorschein, daran sich schale Köpfe laben, weil es doch etwas gar Brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist, wo Einsehende aber Verwirrung fühlen und unzufrieden, ohne sich doch helfen zu können, ihre Augen wegwenden, obgleich Philosophen, die das Blendwerk ganz wohl durchschauen, wenig Gehör finden, wenn sie auf einige

Zeit von der vorgeblichen Popularität abrufen, um nur allererst nach erworbener bestimmter Einsicht mit Recht populär sein zu dürfen.

Man darf nur die Versuche über die Sittlichkeit in jenem beliebten Geschmacke ansehen, so wird man bald die besondere Bestimmung der menschlichen Natur, (mitunter aber auch die Idee von einer vernünftigen Natur überhaupt,) bald Vollkommenheit, bald Glückseligkeit, hier moralisches Gefühl, dort Gottesfurcht, von diesem etwas, von jenem auch etwas, in wunderbarem Gemische antreffen, ohne dass man sich einfallen lässt zu fragen, ob auch überall in der Kenntniss der menschlichen Natur, (die wir doch nur von der Erfahrung herhaben können,) die Principien der Sittlichkeit zu suchen seien, und, wenn dieses nicht ist, wenn die letzteren völlig *a priori*, frei von allem Empirischen, schlechterdings in reinen Vernunftbegriffen und nirgend anders, auch nicht dem mindesten Theile nach, anzutreffen sind, den Anschlag zu fassen, diese Untersuchung als reine praktische Weltweisheit oder, (wenn man einen so verschrieenen Namen nennen darf,) als Metaphysik* der Sitten, lieber ganz abzusondern, sie für sich allein zu ihrer ganzen Vollständigkeit zu bringen, und das Publicum, das Popularität verlangt, bis zum Ausgange dieses Unternehmens zu vertrösten.

Es ist aber eine solche völlig isolirte Metaphysik der Sitten, die mit keiner Anthropologie, mit keiner Theologie, mit keiner Physik oder Hyperphysik, noch weniger mit verborgenen Qualitäten, (die man hypophysisch nennen könnte,) vermischt ist, nicht allein ein unentbehrliches Substrat aller theoretischen sicher bestimmten Erkenntniss der Pflichten, sondern zugleich ein Desiderat von der höchsten Wichtigkeit zur wirklichen Vollziehung ihrer Vorschriften. Denn die reine und mit keinem fremden Zusatze von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht, und überhaupt des sittlichen Gesetzes, hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein, (die hiebei zuerst inne wird, dass sie für sich selbst auch praktisch sein kann,) einen so viel mächtigern

* Man kann, wenn man will, (so wie die reine Mathematik von der angewandten, die reine Logik von der angewandten unterschieden wird, also) die reine Philosophie der Sitten (Metaphysik) von der angewandten (nämlich auf die menschliche Natur) unterscheiden. Durch diese Benennung wird man auch sofort erinnert, dass die sittlichen Principien nicht auf die Eigenheiten der menschlichen Natur gegründet, sondern für sich *a priori* bestehend sein müssen, aus solchen aber, wie für jede vernünftige Natur, also auch für die menschliche, praktische Regeln müssen abgeleitet werden können.

Einfluss, als alle andere Triebfedern *, die man aus dem empirischen Felde aufbieten mag, dass sie im Bewusstsein ihrer Würde die letzteren verachtet und nach und nach ihr Meister werden kann; an dessen Statt eine vermischte Sittenlehre, die aus Triebfedern von Gefühlen und Neigungen und zugleich aus Vernunftbegriffen zusammengesetzt ist, das Gemüth zwischen Bewegursachen, die sich unter kein Princip bringen lassen, die nur sehr zufällig zum Guten, öfters aber auch zum Bösen leiten können, schwankend machen muss.

Aus dem Angeführten erhellt: dass alle sittliche Begriffe völlig *a priori* in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft ebensowohl, als der im höchsten Maasse speculativen; dass sie von keinem empirischen und darum blos zufälligen Erkenntnisse abstrahirt werden können; dass in dieser Reinigkeit ihres Ursprungs eben ihre Würde liege, um uns zu obersten praktischen Principien zu dienen; dass man jedesmal so viel, als man Empirisches hinzuthut, so viel auch ihrem ächten Einflusse und dem uneingeschränkten Werthe der Handlungen entziehe; dass es nicht allein die grösste Nothwendigkeit in theoretischer Absicht, wenn es blos auf Speculation ankommt, erfordere, sondern auch von der grössten praktischen Wichtigkeit sei, ihre Begriffe und Gesetze aus reiner Vernunft zu schöpfen, rein und unvermengt vorzutragen, ja den Umfang dieses ganzen praktischen oder reinen Vernunfterkenntnisses, d. i. das ganze Vermögen der reinen praktischen Vernunft zu bestimmen, hierin aber nicht, wie es wohl die speculative Philosophie erlaubt, ja gar bisweilen nothwendig findet,

* Ich habe einen Brief vom sel. vortrefflichen Sulzer, worin er mich fragt: was doch die Ursache sein möge, warum die Lehren der Tugend, so viel Ueberzeugendes sie auch für die Vernunft haben, doch so wenig ausrichten. Meine Antwort wurde durch die Zurüstung dazu, um sie vollständig zu geben, verspätet. Allein es ist keine andere, als dass die Lehrer selbst ihre Begriffe nicht ins Reine gebracht haben und indem sie es zu gut machen wollen, dadurch, dass sie allerwärts Bewegursachen zum Sittlichguten auftreiben, um die Arznei recht kräftig zu machen, sie sie verderben. Denn die gemeinste Beobachtung zeigt, dass, wenn man eine Handlung der Rechtschaffenheit vorstellt, wie sie von aller Absicht auf irgend einen Vortheil, in dieser oder einer anderen Welt, abgesondert, selbst unter den grössten Versuchungen der Noth oder Anlockung mit standhafter Seele ausgeübt worden, sie jede ähnliche Handlung, die nur im mindesten durch eine fremde Triebfeder afficirt war, weit hinter sich lasse und verdunkle, die Seele erhebe und den Wunsch errege, auch so handeln zu können. Selbst Kinder von mittlerem Alter fühlen diesen Eindruck, und ihnen sollte man Pflichten auch niemals anders vorstellen.

die Principien von der besondern Natur der menschlichen Vernunft abhängig zu machen, sondern darum, weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten, und auf solche Weise alle Moral, die zu ihrer Anwendung auf Menschen der Anthropologie bedarf, zuerst unabhängig von dieser als reine Philosophie, d. i. als Metaphysik, vollständig, (welches sich in dieser Art ganz abgesonderter Erkenntnisse wohl thun lässt,) vorzutragen, wohl bewusst, dass es, ohne im Besitze derselben zu sein, vergeblich sei, ich will nicht sagen, das Moralische der Pflicht in allem, was pflichtmässig ist, genau für die speculative Beurtheilung zu bestimmen, sondern sogar im blos gemeinen und praktischen Gebrauche, vornehmlich der moralischen Unterweisung, unmöglich sei, die Sitten auf ihre ächten Principien zu gründen und dadurch reine moralische Gesinnungen zu bewirken und zum höchsten Weltbesten den Gemüthern einzupfropfen.

Um aber in dieser Bearbeitung nicht blos von der gemeinen sittlichen Beurtheilung, (die hier sehr achtungswürdig ist,) zur philosophischen, wie sonst geschehen ist, sondern von einer populären Philosophie, die nicht weiter geht, als sie durch Tappen vermittelst der Beispiele kommen kann, bis zur Metaphysik, (die sich durch nichts Empirisches weiter zurückhalten lässt und, indem sie den ganzen Inbegriff der Vernunfterkenntniss dieser Art ausmessen muss, allenfalls bis zu Ideen geht, wo selbst die Beispiele[1] uns verlassen,) durch die natürlichen Stufen fortzuschreiten, müssen wir das praktische Vernunftvermögen, von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt, verfolgen und deutlich darstellen.

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze d. i. nach Principien zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts Anderes, als praktische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objectiv nothwendig erkannt werden, auch subjectiv nothwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung als praktisch nothwendig d. i. als gut erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen

[1] 1ste Ausgabe: die Beispiele, die jenen adäquat wären.

nicht hinlänglich, ist dieser noch subjectiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objectiven übereinstimmen, mit einem Worte, ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäss, (wie es bei Menschen wirklich ist,) so sind die Handlungen, die objectiv als nothwendig erkannt werden, subjectiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objectiven Gesetzen gemäss, ist Nöthigung; d. i. das Verhältniss der objectiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht nothwendig folgsam ist.

Die Vorstellung eines objectiven Princips, sofern es für einen Willen nöthigend ist, heisst ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heisst **Imperativ.**

Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedrückt, und zeigen dadurch das Verhältniss eines objectiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjectiven Beschaffenheit nach dadurch nicht nothwendig bestimmt wird (eine Nöthigung). Sie sagen, dass etwas zu thun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas thut, weil ihm vorgestellt wird, dass es zu thun gut sei. Praktisch gut ist aber, was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjectiven Ursachen, sondern objectiv d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt. Es wird vom Angenehmen unterschieden, als demjenigen, was nur vermittelst der Empfindung aus blos subjectiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes seinen Sinn gelten, und nicht als Princip der Vernunft, das für Jedermann gilt, auf den Willen Einfluss hat.*

Ein vollkommen guter Wille würde also ebensowohl unter objectiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmässigen

*) Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heisst Neigung, und diese beweist also jederzeit ein Bedürfniss. Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens aber[1] von Principien der Vernunft heisst ein Interesse. Dieses findet also nur bei einem abhängigen Willen statt, der nicht von selbst jederzeit der Vernunft gemäss ist; beim göttlichen Willen kann man sich kein Interesse gedenken. Aber auch der menschliche Wille kann woran ein Interesse nehmen, ohne darum aus Interesse zu handeln. Das erste bedeutet das praktische Interesse an der Handlung, das zweite das pathologische Interesse am Gegen-

[1] 1ste Ausgabe: Die Abhängigkeit des Willens aber.

Handlungen genöthigt vorgestellt werden können, weil er von selbst, nach seiner subjectiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperativen; das Sollen ist hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetz nothwendig einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältniss objectiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjectiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken.

Alle Imperativen nun gebieten entweder hypothetisch, oder kategorisch. Jene stellen die praktische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas Anderem, was man will (oder doch möglich ist, dass man es wolle,) zu gelangen vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objectiv-nothwendig vorstellte.

Weil jedes praktische Gesetz eine mögliche Handlung als gut und darum, für ein durch Vernunft praktisch bestimmbares Subject, als nothwendig vorstellt, so sind alle Imperativen Formeln der Bestimmung der Handlung, die nach dem Princip eines in irgend einer Art guten Willens nothwendig ist. Wenn nun die Handlung blos wozu anders, als Mittel, gut sein würde, so ist der Imperativ hypothetisch; wird sie als an sich gut vorgestellt, mithin als nothwendig in einem an sich der Vernunft gemässen Willen, als Princip desselben, so ist er kategorisch.

Der Imperativ sagt also, welche durch mich mögliche Handlung gut wäre, und stellt die praktische Regel in Verhältniss auf einen Willen vor, der darum nicht sofort eine Handlung thut, weil sie gut ist, theils weil das Subject nicht immer weiss, dass sie gut sei, theils weil, wenn es dieses auch wüsste, die Maximen desselben doch den objectiven Principien einer praktischen Vernunft zuwider sein könnten.

Der hypothetische Imperativ sagt also nur, dass die Handlung zu

stande der Handlung. Das erste zeigt nur Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft an sich selbst, das zweite von den Principien derselben zum Behuf der Neigung an, da nämlich die Vernunft nur die praktische Regel angibt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde. Im ersten Falle interessirt mich die Handlung, im zweiten der Gegenstand der Handlung, (sofern er mir angenehm ist.) Wir haben im ersten Abschnitte gesehen, dass bei einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Interesse am Gegenstande, sondern blos an der Handlung selbst und ihrem Princip in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse.

irgend einer möglichen oder wirklichen Absicht gut sei. Im ersteren Falle ist er ein **problematisch**, im zweiten **assertorisch**-praktisches Princip. Der kategorische Imperativ, der die Handlung ohne Beziehung auf irgend eine Absicht, d. i. auch ohne irgend einen andern Zweck für sich als objectiv nothwendig erklärt, gilt als ein **apodiktisch**-(praktisches) Princip.

Man kann sich das, was nur durch Kräfte irgend eines vernünftigen Wesens möglich ist, auch für irgend einen Willen als mögliche Absicht denken, und daher sind der Principien der Handlung, sofern diese [1] als nothwendig vorgestellt wird, um irgend eine dadurch zu bewirkende mögliche Absicht zu erreichen, in der That unendlich viel. Alle Wissenschaften haben irgend einen praktischen Theil, der aus Aufgaben besteht, dass irgend ein Zweck für uns möglich sei, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Diese können daher überhaupt Imperativen der **Geschicklichkeit** heissen. Ob der Zweck vernünftig und gut sei, davon ist hier gar nicht die Frage, sondern nur was man thun müsse, um ihn zu erreichen. Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu tödten, sind insofern von gleichem Werth, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken. Weil man in der frühen Jugend nicht weiss, welche Zwecke uns im Leben aufstossen dürften, so suchen Eltern vornehmlich ihre Kinder recht vielerlei lernen zu lassen und sorgen für die Geschicklichkeit im Gebrauch der Mittel zu allerlei beliebigen Zwecken, von deren keinem sie bestimmen können, ob er nicht etwa wirklich künftig eine Absicht ihres Zöglings werden könne, wovon es indessen doch möglich ist, dass er sie einmal haben möchte, und diese Sorgfalt ist so gross, dass sie darüber gemeiniglich verabsäumen, ihnen das Urtheil über den Werth der Dinge, die sie sich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen.

Es ist gleichwohl ein Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen, (sofern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen,) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa blos haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, dass sie solche insgesammt nach einer Naturnothwendigkeit haben, und das ist die Absicht auf Glückseligkeit. Der hypothetische Imperativ, der die praktische Nothwendigkeit der Handlung, als Mittel zur Beförderung

[1] 1ste Ausgabe: sofern sie.

der Glückseligkeit vorstellt, ist **assertorisch.** Man darf ihn nicht blos als nothwendig zu einer ungewissen, blos möglichen Absicht vortragen, sondern zu einer Absicht, die man sicher und *a priori* bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen[1] gehört. Nun kann man die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen grössten Wohlsein Klugheit* im engsten Verstande nennen. Also ist der Imperativ, der sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht, d. i. die Vorschrift der Klugheit, noch immer hypothetisch; die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer andern Absicht geboten.

Endlich gibt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist **kategorisch.** Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Princip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der der **Sittlichkeit** heissen.

Das Wollen nach diesen dreierlei Principien wird auch durch die Ungleichheit der Nöthigung des Willens deutlich unterschieden. Um diese nun auch merklich zu machen, glaube ich, dass man sie in ihrer Ordnung am angemessensten so benennen würde, wenn man sagte: sie wären entweder Regeln der Geschicklichkeit, oder Rathschläge der Klugheit, oder Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit. Denn nur das Gesetz führt den Begriff einer unbedingten und zwar objectiven und mithin allgemein gültigen Nothwendigkeit bei sich, und Gebote sind Gesetze, denen gehorcht, d. i. auch wider Neigung Folge geleistet werden muss. Die Rathgebung enthält zwar Nothwendigkeit, die aber blos unter subjectiver zufälliger Bedingung, ob dieser oder jener Mensch dieses oder

[1] 1ste Ausgabe: zu seiner Natur.

* Das Wort Klugheit wird in zwiefachem Sinn genommen, einmal kann es den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die erste ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf Andere Einfluss zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen. Die zweite die Einsicht, alle diese Absichten zu seinem eigenen dauernden Vortheil zu vereinigen. Die letztere ist eigentlich diejenige, worauf selbst der Werth der ersteren zurückgeführt wird, und wer in der ersteren Art klug ist, nicht aber in der zweiten, von dem könnte man besser sagen: er ist gescheut und verschlagen, im Ganzen aber doch unklug.

jenes zu seiner Glückseligkeit zähle, gelten kann; dagegen der kategorische Imperativ durch keine Bedingung eingeschränkt wird, und als absolut-, obgleich praktisch-nothwendig ganz eigentlich ein Gebot heissen kann. Man könnte die ersteren Imperative auch technisch (zur Kunst gehörig,) die zweiten pragmatisch* (zur Wohlfahrt), die dritten moralisch (zum freien Verhalten überhaupt, d. i. zu den Sitten gehörig,) nennen.

Nun entsteht die Frage: wie sind alle diese Imperative möglich? Diese Frage verlangt nicht zu wissen, wie die Vollziehung der Handlung, welche der Imperativ gebietet, sondern wie blos die Nöthigung des Willens, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden könne. Wie ein Imperativ der Geschicklichkeit möglich sei, bedarf wohl keiner besondern Erörterung. Wer den Zweck will, will, (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluss hat,) auch das dazu unentbehrlich nothwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was das Wollen betrifft, analytisch; denn in dem Wollen eines Objects, als meiner Wirkung, wird schon meine Causalität, als handelnder Ursache, d. i. der Gebrauch der Mittel gedacht, und der Imperativ zieht den Begriff nothwendiger Handlungen zu diesem Zwecke schon aus dem Begriff eines Wollens dieses Zwecks heraus; (die Mittel selbst zu einer vorgesetzten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den Actus des Willens, sondern das Object wirklich zu machen.) Dass, um eine Linie nach einem sichern Princip in zwei gleiche Theile zu theilen, ich aus den Enden derselben zwei Kreuzbogen machen müsse, das lehrt die Mathematik freilich nur durch synthetische Sätze; aber dass, wenn ich weiss, durch solche Handlung allein könne die gedachte Wirkung geschehen, ich, wenn ich die Wirkung vollständig will, auch die Handlung wolle, die dazu erforderlich ist, ist ein analytischer Satz; denn etwas als eine auf gewisse Art durch mich mögliche Wirkung, und mich, in Ansehung ihrer, auf dieselbe Art handelnd vorstellen, ist ganz einerlei.

Die Imperativen der Klugheit würden, wenn es nur so leicht wäre, einen bestimmten Begriff von Glückseligkeit zu geben, mit denen der

* Mich deucht, die eigentliche Bedeutung des Worts pragmatisch könne so am genauesten bestimmt werden. Denn pragmatisch werden die Sanctionen genannt, welche eigentlich nicht aus dem Rechte der Staaten als nothwendige Gesetze, sondern aus der Vorsorge für die allgemeine Wohlfahrt fliessen. Pragmatisch ist eine Geschichte abgefasst, wenn sie klug macht, d. i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vortheil besser, oder wenigstens ebenso gut, als die Vorwelt, besorgen könne.

Geschicklichkeit ganz und gar übereinkommen und ebensowohl analytisch sein. Denn es würde ebensowohl hier, als dort, heissen: wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäss nothwendig) die einzigen Mittel, die dazu in seiner Gewalt sind. Allein es ist ein Unglück, dass der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, dass, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist: dass alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesammt empirisch sind, d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, dass gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist. Nun ists unmöglich, dass das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle. Will er Reichthum, wie viel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen. Will er viel Erkenntniss und Einsicht, vielleicht könnte das ein nur um desto schärferes Auge werden, um die Uebel, die sich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden. Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, dass es nicht ein langes Elend sein würde? Will er wenigstens Gesundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Ausschweifung abgehalten, darein unbeschränkte Gesundheit würde haben fallen lassen u. s. w. Kurz, er ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatze, mit völliger Gewissheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum, weil hiezu Allwissenheit erforderlich sein würde. Man kann also nicht nach bestimmten Principien handeln, um glücklich zu sein, sondern nur nach empirischen Rathschlägen, z. B. der Diät, der Sparsamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung u. s. w., von welchen die Erfahrung lehrt, dass sie das Wohlbefinden im Durchschnitt am meisten befördern. Hieraus folgt, dass die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d. i. Handlungen objectiv als praktisch-nothwendig darstellen können, dass sie eher für Anrathungen *(consilia)*, als Gebote *(praecepta)* der Vernunft zu halten sind, dass die Aufgabe, sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, völlig unauflöslich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich sei, der

im strengen Verstande geböte, das zu thun, was glücklich macht, weil Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist, was blos auf empirischen Gründen beruht, von denen man vergeblich erwartet, dass sie eine Handlung bestimmen sollten, dadurch die Totalität einer in der That unendlichen Reihe von Folgen erreicht würde. Dieser Imperativ der Klugheit würde indessen, wenn man annimmt, die Mittel zur Glückseligkeit liessen sich sicher angeben, ein analytisch-praktischer Satz sein. Denn er ist von dem Imperativ der Geschicklichkeit nur darin unterschieden, dass bei diesem der Zweck blos möglich, bei jenem aber gegeben ist; da beide aber blos die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem man voraussetzt, dass man es als Zweck wollte, so ist der Imperativ, der das Wollen der Mittel für den, der den Zweck will, gebietet, in beiden Fällen analytisch. Es ist also in Ansehung der Möglichkeit eines solchen Imperativs auch keine Schwierigkeit.

Dagegen wie der Imperativ der Sittlichkeit möglich sei, ist ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage, da er gar nicht hypothetisch ist und also die objectiv-vorgestellte Nothwendigkeit sich auf keine Voraussetzung stützen kann, wie bei den hypothetischen Imperativen. Nur ist immer hiebei nicht aus der Acht zu lassen, dass es durch kein Beispiel, mithin empirisch auszumachen sei, ob es überall irgend einen dergleichen Imperativ gebe, sondern zu besorgen, dass alle, die kategorisch scheinen, doch versteckter Weise hypothetisch sein mögen. Z. B. wenn es heisst: du sollst nichts betrüglich versprechen, und man nimmt an, dass die Nothwendigkeit dieser Unterlassung nicht etwa blose Rathgebung zur Vermeidung irgend eines andern Uebels sei, so dass es etwa hiesse: du sollst nicht lügenhaft versprechen, damit du nicht, wenn es offenbar wird, dich um den Credit bringest, sondern eine Handlung dieser Art müsse für sich selbst als böse betrachtet werden, der Imperativ des Verbots sei also kategorisch; so kann man doch in keinem Beispiel mit Gewissheit darthun, dass der Wille hier ohne andere Triebfeder blos durchs Gesetz bestimmt werde, ob es gleich so scheint; denn es ist immer möglich, dass insgeheim Furcht vor Beschämung, vielleicht auch dunkle Besorgniss anderer Gefahren, Einfluss auf den Willen haben möge. Wer kann das Nichtsein einer Ursache durch Erfahrung beweisen, da diese nichts weiter lehrt, als dass wir jene nicht wahrnehmen? Auf solchen Fall aber würde der sogenannte moralische Imperativ, der als ein solcher kategorisch und unbedingt erscheint, in der That nur eine pragmatische

Vorschrift sein, die uns auf unsern Vortheil aufmerksam macht, und uns blos lehrt, diesen in Acht zu nehmen.

Wir werden also die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs gänzlich *a priori* zu untersuchen haben, da uns hier der Vortheil nicht zu Statten kommt, dass die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben, und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern blos zur Erklärung nöthig wäre. So viel ist indessen vorläufig einzusehen: dass der kategorische Imperativ allein als ein praktisches **Gesetz** laute, die übrigen insgesammt zwar Principien des Willens, aber nicht Gesetze heissen können; weil, was blos zur Erreichung einer beliebigen Absicht zu thun nothwendig ist, an sich als zufällig betrachtet werden kann, und wir von der Vorschrift jederzeit los sein können, wenn wir die Absicht aufgeben, dahingegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegentheils frei lässt, mithin allein diejenige Nothwendigkeit bei sich führt, welche wir zum Gesetze verlangen.

Zweitens ist bei diesem kategorischen Imperativ oder Gesetze der Sittlichkeit der Grund der Schwierigkeit, (die Möglichkeit desselben einzusehen,) auch sehr gross. Er ist ein synthetisch-praktischer Satz* *a priori*, und da die Möglichkeit der Sätze dieser Art einzusehen so viel Schwierigkeit im theoretischen Erkenntnisse hat, so lässt sich leicht abnehmen, dass sie im praktischen nicht weniger haben werde.

Bei dieser Aufgabe wollen wir zuerst versuchen, ob nicht vielleicht der blose Begriff eines kategorischen Imperativs auch die Formel desselben an die Hand gebe, die den Satz enthält, der allein ein kategorischer Imperativ sein kann; denn wie ein solches absolutes Gebot möglich sei, wird noch besondere und schwere Bemühung erfordern, die wir aber zum letzten Abschnitte aussetzen.

Wenn ich mir einen hypothetischen Imperativ überhaupt denke, so weiss ich nicht zum voraus, was er enthalten werde: bis mir die Bedingung gegeben ist. Denke ich mir aber einen kategorischen Imperativ, so weiss ich sofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ

* Ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, die That, *a priori*, mithin nothwendig, (obgleich nur objectiv d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjective Bewegursachen völlige Gewalt hätte.) Dieses ist also ein praktischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem anderen schon vorausgesetzten analytisch ableitet, (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen,) sondern mit dem Begriffe des Willens als eines vernünftigen Wesens unmittelbar, als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft.

ausser dem Gesetze nur die Nothwendigkeit der Maxime* enthält, diesem Gesetze gemäss zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts, als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäss sein soll, und welche Gemässheit allein den Imperativ eigentlich als nothwendig vorstellt.

Der kategorische Imperativ ist also ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.

Wenn nun aus diesem einigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht, als aus ihrem Princip, abgeleitet werden können, so werden wir, ob wir es gleich unausgemacht lassen, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sei, doch wenigstens anzeigen können, was wir dadurch denken und was dieser Begriff sagen wolle.

Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wornach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich Natur im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d. i. das Dasein der Dinge heisst, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum **allgemeinen Naturgesetze** werden sollte.

Nun wollen wir einige Pflichten herzählen, nach der gewöhnlichen Eintheilung derselben, in Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Menschen, in vollkommene und unvollkommene Pflichten.**

* Maxime ist das subjective Princip zu handeln, und muss vom objectiven Princip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjects gemäss (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subject handelt; das Gesetz aber ist das objective Princip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es handeln soll, d. i. ein Imperativ.

** Man muss hier wohl merken, dass ich die Eintheilung der Pflichten für eine künftige Metaphysik der Sitten mir gänzlich vorbehalte, diese hier also nur als beliebig, (um meine Beispiele zu ordnen,) dastehe. Uebrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vortheil der Neigung verstattet, und da habe ich nicht blos äussere, sondern auch innere vollkommene Pflichten, welches dem in Schulen angenommenen Wortgebrauch zuwiderläuft, ich aber hier nicht zu verantworten gemeint bin, weil es zu meiner Absicht einerlei ist, ob man es mir einräumt oder nicht.

1) Einer, der durch eine Reihe von Uebeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit angewachsen ist, einen Ueberdruss am Leben empfindet, ist noch so weit im Besitze seiner Vernunft, dass er sich selbst fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sei, sich das Leben zu nehmen. Nun versucht er: ob die Maxime seiner Handlung wohl ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Princip, wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Uebel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es fragt sich nur noch, ob dieses Princip der Selbstliebe ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Da sieht man aber bald, dass eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz stattfinden könne, und folglich dem obersten Princip gänzlich widerstreite.

2) Ein Anderer sieht sich durch Noth gedrungen, Geld zu borgen. Er weiss wohl, dass er nicht wird bezahlen können, sieht aber auch, dass ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht festiglich verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zu bezahlen. Er hat Lust, ein solches Versprechen zu thun; aber noch hat er soviel Gewalt, sich zu fragen: ist es nicht unerlaubt und pflichtwidrig, sich auf solche Art aus Noth zu helfen? Gesetzt, er beschlösse es doch, so würde seine Maxime der Handlung so lauten: wenn ich mich in Geldnoth zu sein glaube, so will ich Geld borgen und versprechen, es zu bezahlen, ob ich gleich weiss, es werde niemals geschehen. Nun ist dieses Princip der Selbstliebe oder der eigenen Zuträglichkeit mit meinem ganzen künftigen Wohlbefinden vielleicht wohl zu vereinigen, allein jetzt ist die Frage: ob es recht sei? Ich verwandle also die Zumuthung der Selbstliebe in ein allgemeines Gesetz und richte die Frage so ein: wie es dann stehen würde, wenn meine Maxime ein allgemeines Gesetz würde? Da sehe ich nun sogleich, dass sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich nothwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, dass Jeder, nachdem er in Noth zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem Niemand glauben würde, dass ihm was versprochen sei, sondern über alle solche Aeusserung, als eitles Vorgeben, lachen würde.

3) Ein Dritter findet in sich ein Talent, welches vermittelst einiger Cultur ihn zu einem in allerlei Absicht brauchbaren Menschen machen könnte. Er sieht sich aber in bequemen Umständen, und zieht vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als sich mit Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen. Noch fragt er aber: ob, ausser der Uebereinstimmung, die seine Maxime der Verwahrlosung seiner Naturgaben mit seinem Hange zur Ergötzlichkeit an sich hat, sie auch mit dem, was man Pflicht nennt, übereinstimme? Da sieht er nun, dass zwar eine Natur nach einem solchen allgemeinen Gesetze immer noch bestehen könne, obgleich der Mensch, (sowie der Südsee-Einwohner,) sein Talent rosten liesse und sein Leben blos auf Müssiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit einem Wort, auf Genuss zu verwenden bedacht wäre; allein er kann unmöglich **wollen**, dass dieses ein allgemeines Naturgesetz werde oder als ein solches in uns durch Naturinstinct gelegt sei. Denn als ein vernünftiges Wesen will er nothwendig, dass alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.

Noch denkt ein Vierter, dem es wohl geht, indessen er sieht, dass Andere mit grossen Mühseligkeiten zu kämpfen haben, (denen er auch wohl helfen könnte:) was gehts mich an? mag doch ein Jeder so glücklich sein, als es der Himmel will oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden oder seinem Beistande in der Noth habe ich nicht Lust etwas beizutragen! Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen, und ohne Zweifel noch besser, als wenn Jedermann von Theilnehmung und Wohlwollen schwatzt, auch sich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo er nur kann, betrügt, das Recht der Menschen verkauft, oder ihm sonst Abbruch thut. Aber obgleich es möglich ist, dass nach jener Maxime ein allgemeines Naturgesetz wohl bestehen könnte, so ist es doch unmöglich, zu **wollen**, dass ein solches Princip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er Anderer Liebe und Theilnehmung bedarf, und wo er durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde.

Dieses sind nun einige von den vielen wirklichen oder wenigstens

von uns dafür gehaltenen Pflichten, deren Ableitung aus dem einigen angeführten Princip klar in die Augen fällt. Man muss wollen können, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurtheilung derselben überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen, dass ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann; weit gefehlt, dass man noch wollen könne, es sollte ein solches werden. Bei andern ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich, zu wollen, dass ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde. Man sieht leicht, dass die erstere der strengen oder engeren (unnachlasslichen) Pflicht, die zweite nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht widerstreite, und so alle Pflichten, was die Art der Verbindlichkeit (nicht das Object ihrer Handlung) betrifft, durch diese Beispiele in ihrer Abhängigkeit von dem einigen Princip vollständig aufgestellt werden.

Wenn wir nun auf uns selbst bei jeder Uebertretung einer Pflicht Acht haben, so finden wir, dass wir wirklich nicht wollen, es solle unsere Maxime ein allgemeines Gesetz werden, denn das ist uns unmöglich, sondern das Gegentheil derselben soll vielmehr allgemein ein Gesetz bleiben; nur nehmen wir uns die Freiheit, für uns, (oder auch nur für diesesmal) zum Vortheil unserer Neigung davon eine Ausnahme zu machen. Folglich, wenn wir alles aus einem und demselben Gesichtspunkte, nämlich der Vernunft, erwögen, so würden wir einen Widerspruch in unserem eigenen Willen antreffen, nämlich dass ein gewisses Princip objectiv als allgemeines Gesetz nothwendig sei und doch subjectiv nicht allgemein gelten, sondern Ausnahmen verstatten sollte. Da wir aber einmal unsere Handlung aus dem Gesichtspunkte eines ganz der Vernunft gemässen, dann aber auch ebendieselbe Handlung aus dem Gesichtspunkte eines durch Neigung afficirten Willens betrachten, so ist wirklich hier kein Widerspruch, wohl aber ein Widerstand der Neigung gegen die Vorschrift der Vernunft *(antagonismus)*, wodurch die Allgemeinheit des Princips *(universalitas)* in eine blose Gemeingültigkeit *(generalitas)* verwandelt wird, dadurch das praktische Vernunftprincip mit der Maxime auf dem halben Wege zusammenkommen soll. Ob nun dieses gleich in unserem eigenen unparteiisch angestellten Urtheile nicht gerechtfertigt werden kann, so beweiset es doch, dass wir die Gültigkeit des kategorischen Imperativs wirklich anerkennen und uns (mit aller Achtung für denselben) nur

einige, wie es uns scheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen erlauben.

Wir haben so viel also wenigstens dargethan, dass, wenn Pflicht ein Begriff ist, der Bedeutung und wirkliche Gesetzgebung für unsere Handlungen enthalten soll, diese nur in kategorischen Imperativen, keineswegs aber in hypothetischen ausgedrückt werden könne; imgleichen haben wir, welches schon viel ist, den Inhalt des kategorischen Imperativs, der das Princip aller Pflicht, (wenn es überhaupt dergleichen gäbe,) enthalten müsste, deutlich und zu jedem Gebrauche bestimmt dargestellt. Noch sind wir aber nicht so weit, *a priori* zu beweisen, dass dergleichen Imperativ wirklich stattfinde, dass es ein praktisches Gesetz gebe, welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet, und dass die Befolgung dieses Gesetzes Pflicht sei.

Bei der Absicht, dazu zu gelangen, ist es von der äussersten Wichtigkeit, sich dieses zur Warnung dienen zu lassen, dass man es sich ja nicht in den Sinn kommen lasse, die Realität dieses Princips aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen. Denn Pflicht soll praktisch-unbedingte Nothwendigkeit der Handlung sein; sie muss also für alle vernünftige Wesen, (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann,) gelten und allein darum auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz sein. Was dagegen aus der besondern Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar, wo möglich, aus einer besonderen Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre und nicht nothwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müsste, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben, ein subjectiv Princip, nach welchem wir handeln zu dürfen Hang und Neigung haben, aber nicht ein objectives, nach welchem wir angewiesen wären zu handeln, wenngleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre, sogar, dass es um desto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweiset, je weniger die subjectiven Ursachen dafür, je mehr sie dagegen sind, ohne doch deswegen die Nöthigung durchs Gesetz nur im mindesten zu schwächen und seiner Gültigkeit etwas zu benehmen.

Hier sehen wir nun die Philosophie in der That auf einen misslichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen, als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer

weiss welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesammt, sie mögen immer besser sein, als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft dictirt, und die durchaus völlig *a priori* ihren Quell und hiemit zugleich ihr gebietendes Ansehen haben müssen: nichts von der Neigung des Menschen, sondern alles von der Obergewalt des Gesetzes und der schuldigen Achtung für dasselbe zu erwarten, oder den Menschen widrigenfalls zur Selbstverachtung und innern Abscheu zu verurtheilen.

Alles also, was empirisch ist, ist, als Zuthat zum Princip der Sittlichkeit, nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachtheilig, an welchen der eigentliche und über allen Preis erhabene Werth eines schlechterdings guten Willens eben darin besteht, dass das Princip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frei sei. Wider diese Nachlässigkeit oder gar niedrige Denkungsart, in Aufsuchung des Princips unter empirischen Bewegursachen und Gesetzen, kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen lassen, indem die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster ausruht, und in dem Traume süsser Vorspiegelungen, (die sie doch statt der Juno eine Wolke umarmen lassen,) der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengeflickten Bastard unterschiebt, der allem ähnlich sieht, was man daran sehen will, nur der Tugend nicht, für den, der sie einmal in ihrer wahren Gestalt erblickt hat.*

Die Frage ist also diese: ist es ein nothwendiges Gesetz für alle vernünftige Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurtheilen, von denen sie selbst wollen können, dass sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen? Wenn es ein solches ist, so muss es (völlig *a priori*) schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden sein. Um aber diese Verknüpfung zu entdecken, muss man, so sehr man sich auch sträubt, einen Schritt hinaus thun, nämlich zur Metaphysik, obgleich in ein Gebiet derselben, welches von dem der speculativen Philosophie unterschieden ist, nämlich in die

* Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts Anderes, als die Sittlichkeit, von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unächten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet, darzustellen. Wie sehr sie alsdenn alles Uebrige, was den Neigungen reizend erscheint, verdunkele, kann Jeder vermittelst des mindesten Versuchs seiner nicht ganz für alle Abstraction verdorbenen Vernunft leicht inne werden.

Metaphysik der Sitten. In einer praktischen Philosophie, wo es uns nicht darum zu thun ist, Gründe anzunehmen von dem, was geschieht, sondern Gesetze von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht, d. i. objectiv-praktische Gesetze: da haben wir nicht nöthig, über die Gründe Untersuchung anzustellen, warum etwas gefällt oder missfällt, wie das Vergnügen der blosen Empfindung vom Geschmacke, und ob dieser von einem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft unterschieden sei; worauf Gefühl der Lust und Unlust beruhe, und wie hieraus Begierden und Neigungen, aus diesen aber, durch Mitwirkung der Vernunft, Maximen entspringen: denn das gehört alles zu einer empirischen Seelenlehre, welche den zweiten Theil der Naturlehre ausmachen würde, wenn man sie als Philosophie der Natur betrachtet, sofern sie auf empirischen Gesetzen gegründet ist. Hier aber ist vom objectiv-praktischen Gesetze die Rede, mithin von dem Verhältnisse eines Willens zu sich selbst, sofern er sich blos durch Vernunft bestimmt, da denn alles,[1] was aufs Empirische Beziehung hat, von selbst wegfällt; weil, wenn die Vernunft für sich allein das Verhalten bestimmt, (wovon wir die Möglichkeit jetzt eben untersuchen wollen,) sie dieses nothwendig *a priori* thun muss.

Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäss sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein. Nun ist das, was dem Willen zum objectiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, und dieser, wenn er durch blose Vernunft gegeben wird, muss für alle vernünftige Wesen gleich gelten. Was dagegen blos den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heisst das Mittel. Der subjective Grund des Begehrens ist die Triebfeder, der objective des Wollens der Bewegungsgrund; daher der Unterschied zwischen subjectiven Zwecken, die auf Triebfederen beruhen, und objectiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für jedes vernünftige Wesen gelten. Praktische Principien sind formal, wenn sie von allen subjectiven Zwecken abstrahiren; sie sind aber material, wenn sie diese, mithin gewisse Triebfedern zum Grunde legen. Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als Wirkungen seiner Handlung nach Belieben vorsetzt (materiale Zwecke), sind insgesammt nur relativ; denn nur blos ihr Verhältniss auf ein besonders geartetes Be-

[1] 1ste Ausgabe: da denn also alles.

gehrungsvermögen des Subjects gibt ihnen den Werth, der daher keine allgemeinen, für alle vernünftige Wesen, und auch nicht für jedes Wollen gültige und nothwendige Principien, d. i. praktische Gesetze, an die Hand geben kann. Daher sind alle diese relativen Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen.

Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat, was, als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs d. i. praktischen Gesetzes liegen.

Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existirt als Zweck an sich selbst, nicht blos als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Werth; denn wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Werth sein. Die Neigungen selber aber, als Quellen der Bedürfniss, haben so wenig einen absoluten Werth, um sie selbst zu wünschen, dass vielmehr, gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muss. Also ist der Werth aller durch unsere Handlung zu erwerbenden Gegenstände jederzeit bedingt. Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Werth, als Mittel, und heissen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht blos als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin sofern alle Willkühr einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist). Dies sind also nicht blos subjective Zwecke, deren Existenz, als Wirkung unserer Handlung, für uns einen Werth hat; sondern objective Zwecke, d. i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist, und zwar einen solchen, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie blos als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von absolutem Werthe würde angetroffen werden; wenn aber aller Werth bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Princip angetroffen werden.

Wenn es denn also ein oberstes praktisches Princip und, in Ansehung

des menschlichen Willens, einen kategorischen Imperativ geben soll, so muss es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was nothwendig für Jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, ein objectives Princip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Princips ist: die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst. So stellt sich nothwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor; sofern ist es also ein subjectives Princip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein, zufolge ebendesselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor*; also ist es zugleich ein objectives Princip, woraus, als einem obersten praktischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der praktische Imperativ wird also folgender sein: handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchst. Wir wollen sehen, ob sich dieses bewerkstelligen lasse.

Um bei den vorigen Beispielen zu bleiben, so wird

Erstlich, nach dem Begriffe der nothwendigen Pflicht gegen sich selbst, derjenige, der mit Selbstmorde umgeht, sich fragen, ob seine Handlung mit der Idee der Menschheit, als Zwecks an sich selbst, zusammen bestehen könne? Wenn er, um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, sich selbst zerstört, so bedient er sich einer Person, blos als eines Mittels zu Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens. Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das blos als Mittel gebraucht werden kann, sondern muss bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann ich über den Menschen in meiner Person nichts disponiren, ihn zu verstümmeln, zu verderben, oder zu tödten. (Die nähere Bestimmung dieses Grundsatzes zur Vermeidung alles Missverstandes, z. B. der Amputation der Glieder, um mich zu erhalten, der Gefahr, der ich mein Leben aussetze, um mein Leben zu erhalten etc., muss ich hier vorbeigehen; sie gehört zur eigentlichen Moral.)

Zweitens, was die nothwendige oder schuldige Pflicht gegen Andere betrifft, so wird der, so ein lügenhaftes Versprechen gegen An-

* Diesen Satz stelle ich hier als Postulat auf. Im letzten Abschnitte wird man die Gründe dazu finden.

dere zu thun im Sinne hat, sofort einsehen, dass er sich eines andern Menschen blos als Mittel bedienen will, ohne dass dieser zugleich den Zweck in sich enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten. Deutlicher fällt dieser Widerstreit gegen das Princip anderer Menschen in die Augen, wenn man Beispiele von Angriffen auf Freiheit und Eigenthum Anderer herbeizieht. Denn da leuchtet klar ein, dass der Uebertreter der Rechte der Menschen sich der Person Anderer blos als Mittel zu bedienen gesonnen sei, ohne in Betracht zu ziehen, dass sie, als vernünftige Wesen, jederzeit zugleich als Zwecke, d. i. nur als solche, die von ebenderselben Handlung auch in sich den Zweck müssen enthalten können, geschätzt werden sollen.*

Drittens, in Ansehung der zufälligen (verdienstlichen) Pflicht gegen sich selbst ists nicht genug, dass die Handlung nicht der Menschheit in unserer Person, als Zweck an sich selbst, widerstreite, sie muss auch dazu zusammenstimmen. Nun sind in der Menschheit Anlagen zu grösserer Vollkommenheit, die zum Zwecke der Natur in Ansehung der Menschheit in unserem Subject gehören; diese zu vernachlässigen, würde allenfalls wohl mit der Erhaltung der Menschheit, als Zwecks an sich selbst, aber nicht der Beförderung dieses Zwecks bestehen können.

Viertens, in Betreff der verdienstlichen Pflicht gegen Andere, ist der Naturzweck, den alle Menschen haben, ihre eigene Glückseligkeit. Nun würde zwar die Menschheit bestehen können, wenn Niemand zu des Andern Glückseligkeit etwas beitrüge, dabei aber ihr nichts vorsätzlich entzöge; allein es ist dieses doch nur eine negative und nicht positive Uebereinstimmung zur Menschheit, als Zweck an sich selbst, wenn Jedermann auch nicht die Zwecke Anderer, so viel an ihm ist, zu befördern trachtete. Denn das Subject, welches Zweck an sich selbst ist,

* Man denke ja nicht, dass hier das triviale: *quod tibi non vis fieri etc.* zur Richtschnur oder Princip dienen könne. Denn es ist, obzwar mit verschiedenen Einschränkungen, nur aus jenem abgeleitet; es kann kein allgemeines Gesetz sein, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebespflichten gegen Andere, (denn Mancher würde es gerne eingehen, dass Andere ihm nicht wohlthun sollen, wenn er es nur überhoben sein dürfte, ihnen Wohlthat zu erzeigen,) endlich nicht der schuldigen Pflichten gegen einander; denn der Verbrecher würde aus diesem Grunde gegen seine strafenden Richter argumentiren u. s. w.

dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bei mir alle Wirkung thun soll, auch, so viel möglich, meine Zwecke sein.

Dieses Princip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, als Zwecks an sich selbst, (welche die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen ist,) ist nicht aus der Erfahrung entlehnt, erstlich, wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht; zweitens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck des Menschen (subjectiv), d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objectiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjectiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muss. Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung objectiv in der Regel und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu sein fähig macht (nach dem ersten Princip), subjectiv aber im Zwecke; das Subject aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst (nach dem zweiten Princip); hieraus folgt nun das dritte praktische Princip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens.

Alle Maximen werden nach diesem Princip verworfen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können. Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als selbstgesetzgebend, und eben um deswillen allererst dem Gesetze, (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann,) unterworfen angesehen werden muss.

Die Imperativen nach der vorigen Vorstellungsart, nämlich der allgemein einer Naturordnung ähnlichen Gesetzmässigkeit der Handlungen, oder des allgemeinen Zwecksvorzuges vernünftiger Wesen an sich selbst, schlossen zwar von ihrem gebietenden Ansehen alle Beimischung irgend eines Interesse, als Triebfeder, aus, eben dadurch, dass sie als kategorisch vorgestellt wurden; sie wurden aber nur als kategorisch angenommen, weil man dergleichen annehmen musste, wenn man den Begriff von Pflicht erklären wollte. Dass es aber praktische Sätze gäbe, die kategorisch geböten, könnte für sich nicht bewiesen werden, so wenig, wie es überhaupt in diesem Abschnitte auch hier noch nicht geschehen

kann; allein Eines hätte doch geschehen können, nämlich: dass die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht, als das specifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom hypothetischen Imperativ, in dem Imperativ selbst, durch irgend eine Bestimmung, die er enthielte, mit angedeutet würde, und dieses geschieht in gegenwärtiger dritten Formel des Princips, nämlich der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens, als allgemeingesetzgebenden Willens.

Denn wenn wir einen solchen denken, so kann, obgleich ein Wille, der unter Gesetzen steht, noch vermittelst eines Interesse an dieses Gesetz gebunden sein mag, dennoch ein Wille, der selbst zu oberst gesetzgebend ist, unmöglich sofern von irgend einem Interesse abhängen; denn ein solcher abhängender Wille würde selbst noch eines andern Gesetzes bedürfen, welches das Interesse seiner Selbstliebe auf die Bedingung einer Gültigkeit zum allgemeinen Gesetz einschränkte.

Also würde das Princip eines jeden menschlichen Willens, als eines durch alle seine Maximen allgemein gesetzgebenden Willens*, wenn es sonst mit ihm nur seine Richtigkeit hätte, sich zum kategorischen Imperativ darin gar wohl schicken, dass es, eben um der Idee der allgemeinen Gesetzgebung willen, sich auf kein Interesse gründet und also unter allen möglichen Imperativen allein unbedingt sein kann; oder noch besser, indem wir den Satz umkehren, wenn es einen kategorischen Imperativ gibt, (d. i. ein Gesetz für jeden Willen eines vernünftigen Wesens,) so kann er nur gebieten, alles aus der Maxime seines Willens, als eines solchen zu thun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte; denn alsdenn nur ist das praktische Princip und der Imperativ, dem er gehorcht, unbedingt, weil er gar kein Interesse zum Grunde haben kann.

Es ist nun kein Wunder, wenn wir auf alle bisherigen Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Princip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, zurücksehen, warum sie insgesammt haben fehlschlagen müssen. Man sahe den Menschen durch seine Pflicht am Gesetze gebunden, man liess es sich aber nicht einfallen, dass er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei, und dass er nur verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber

* Ich kann hier, Beispiele zur Erläuterung dieses Princips anzuführen, überhoben sein, denn die, so zuerst den kategorischen Imperativ und seine Formel erläutern, können hier alle zu eben dem Zwecke dienen.

allgemein gesetzgebenden Willen gemäss zu handeln. Denn wenn man sich ihn nur als einem Gesetz, (welches es auch sei,) unterworfen dachte, so musste dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus seinem Willen entsprang, sondern dieser gesetzmässig von etwas Anderem genöthigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz nothwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes Interesse sein. Aber alsdann musste der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen, und konnte zum moralischen Gebote gar nicht taugen. Ich will also diesen Grundsatz das Princip der **Autonomie** des Willens, im Gegensatz mit jedem andern, das ich deshalb zur **Heteronomie** zähle, nennen.

Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muss, um aus diesem Gesichtspunkte sich selbst und seine Handlungen zu beurtheilen, führt auf einen ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den *eines Reichs der Zwecke*.

Ich verstehe aber unter einem *Reiche* die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahirt, ein Ganzes aller Zwecke, (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag,) in systematischer Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können, welches nach obigen Principien möglich ist.

Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, dass jedes derselben sich selbst und alle anderen *niemals blos als Mittel*, sondern jederzeit *zugleich als Zweck an sich selbst* behandeln solle. Hiedurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objective Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen[1] aufeinander, als Zwecke und Mittel, zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heissen kann.

[1] 1ste Ausgabe: die Beziehung derselben.

Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als Glied zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu als Oberhaupt, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen ist.

Das vernünftige Wesen muss sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun sein als Glied oder als Oberhaupt. Den Platz des letztern kann es aber nicht blos durch die Maxime seines Willens, sondern nur alsdann, wenn es ein völlig unabhängiges Wesen, ohne Bedürfniss und Einschränkung seines dem Willen adäquaten Vermögens ist, behaupten.

Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Die Gesetzgebung muss aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden, und aus seinem Willen entspringen können, dessen Princip also ist: keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun, als so, dass es auch mit ihr bestehen könne, dass sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne. Sind nun die Maximen mit diesem objectiven Princip der vernünftigen Wesen, als allgemein gesetzgebend, nicht durch ihre Natur schon nothwendig einstimmig, so heisst die Nothwendigkeit der Handlung nach jenem Princip praktische Nöthigung d. i. Pflicht. Pflicht kommt nicht dem Oberhaupte im Reiche der Zwecke, wohl aber jedem Gliede, und zwar allen in gleichem Maasse zu.

Die praktische Nothwendigkeit nach diesem Princip zu handeln, d. i. die Pflicht, beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern blos auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zu einander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als gesetzgebend betrachtet werden muss, weil es sie sonst nicht als Zweck an sich selbst denken könnte. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen, und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und dies zwar nicht um irgend eines andern praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vortheils willen, sondern aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich selbst gibt.

Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen **Preis**, oder eine **Würde**. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas An-

deres, als Aequivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Aequivalent verstattet, das hat eine Würde.

Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreis; das, was, auch ohne ein Bedürfniss vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke d. i. einem Wohlgefallen am blosen zwecklosen Spiel unserer Gemüthskräfte gemäss ist, einen Affectionspreis; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht blos einen relativen Werth d. i. einen Preis, sondern einen innern Werth, d. i. Würde.

Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu sein. Also ist die Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. Geschicklichkeit und Fleiss im Arbeiten haben einen Marktpreis; Witz, lebhafte Einbildungskraft und Launen einen Affectionspreis; dagegen Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen, (nicht aus Instinct,) haben einen innern Werth. Die Natur sowohl, als Kunst enthalten nichts, was sie, in Ermangelung derselben, an ihre Stelle setzen könnten; denn ihr Werth besteht nicht in Wirkungen, die daraus entspringen, im Vortheil und Nutzen, den sie schaffen, sondern in den Gesinnungen d. i. den Maximen des Willens, die sich auf diese Art in Handlungen zu offenbaren bereit sind, obgleich auch der Erfolg sie nicht begünstigte. Diese Handlungen bedürfen auch keiner Empfehlung von irgend einer subjectiven Disposition oder Geschmack, sie mit unmittelbarer Gunst und Wohlgefallen anzusehen, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühles für dieselbe; sie stellen den Willen, der sie ausübt, als Gegenstand einer unmittelbaren Achtung dar, dazu nichts, als Vernunft gefordert wird, um sie dem Willen aufzuerlegen, nicht von ihm zu erschmeicheln, welches Letztere bei Pflichten ohnedem ein Widerspruch wäre. Diese Schätzung gibt also den Werth einer solchen Denkungsart als Würde zu erkennen, und setzt sie über allen Preis unendlich weg, mit dem sie gar nicht in Anschlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne sich gleichsam an der Heiligkeit derselben zu vergreifen.

Und was ist es denn nun, was die sittlich gute Gesinnung oder die Tugend berechtigt, so hohe Ansprüche zu machen? Es ist nichts Geringeres, als der Antheil, den sie dem vernünftigen Wesen an der allgemeinen Gesetzgebung verschafft, und es hiedurch zum Gliede in

einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich macht, wozu es durch seine eigene Natur schon bestimmt war, als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frei, nur denjenigen allein gehorchend, die es selbst gibt, und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung, (der es sich zugleich selbst unterwirft,) gehören können. Denn es hat nichts einen Werth, als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Werth bestimmt, muss eben darum eine Würde d. i. unbedingten, unvergleichbaren Werth haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat. Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.

Die angeführten drei Arten, das Princip der Sittlichkeit vorzustellen, sind aber im Grunde nur so viele Formeln ebendesselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt. Indessen ist doch eine Verschiedenheit in ihnen, die zwar eher subjectiv, als objectiv-praktisch ist, nämlich um eine Idee der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) und dadurch dem Gefühle näher zu bringen. Alle Maximen haben nämlich

1) eine Form, welche in der Allgemeinheit besteht, und da ist die Formel des sittlichen Imperativs so ausgedrückt: dass die Maximen so müssen gewählt werden, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten;

2) eine Maxime, nämlich einen Zweck, und da sagt die Formel: dass das vernünftige Wesen, als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst, jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller blos relativen und willkührlichen Zwecke dienen müsse;

3) eine vollständige Bestimmung aller Maximen durch jene Formel, nämlich: dass alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur *, zusammenstimmen sollen. Der Fortgang geschieht hier, wie durch die Kategorien

* Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee, zu Erklärung dessen, was da ist. Hier ist eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Thun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäss, zu Stande zu bringen.

der Einheit der Form des Willens (der Allgemeinheit desselben), der Vielheit der Materie (der Objecte d. i. der Zwecke), und der Allheit oder Totalität des Systems derselben. Man thut aber besser, wenn man in der sittlichen Beurtheilung immer nach der strengen Methode verfährt und die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs zum Grunde legt: handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann. Will man aber dem sittlichen Gesetze zugleich Eingang verschaffen, so ist sehr nützlich, ein und ebendieselbe Handlung durch benannte drei Begriffe zu führen und sie dadurch, so viel sich thun lässt, der Anschauung zu nähern.

Wir können nunmehr da endigen, von wo wir im Anfange ausgingen, nämlich dem Begriffe eines unbedingt guten Willens. Der Wille ist schlechterdings gut, der nicht böse sein, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann. Dieses Princip ist also auch sein oberstes Gesetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich wollen kannst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite sein kann, und ein solcher Imperativ ist kategorisch. Weil die Gültigkeit des Willens, als eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen, mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseins der Dinge nach allgemeinen Gesetzen, die das Formale der Natur überhaupt ist, Analogie hat, so kann der kategorische Imperativ auch so ausgedrückt werden: handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstand haben können. So ist also die Formel eines schlechterdings guten Willens beschaffen.

Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, dass sie ihr selbst einen Zweck setzt. Dieser würde die Materie eines jeden guten Willens sein. Da aber in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zwecks) schlechterdings guten Willen durchaus von allem zu bewirkenden Zwecke abstrahirt werden muss, (als der jeden Willen nur relativ gut machen würde,) so wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, sondern selbstständiger Zweck, mithin nur negativ, gedacht werden müssen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt, der also niemals blos als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geschätzt werden muss. Dieser kann nun nichts Anderes, als das Subject aller möglichen Zwecke selbst sein, weil dieses zugleich das Subject eines möglichen

schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann, ohne Widerspruch, keinem andern Gegenstande nachgesetzt werden. Das Princip: handle in Beziehung auf ein jedes vernünftige Wesen (auf dich selbst und Andere) so, dass es in deiner Maxime zugleich als Zweck an sich selbst gelte, ist demnach mit dem Grundsatze: handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält, im Grunde einerlei. Denn dass ich meine Maxime im Gebrauche der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit, als eines Gesetzes für jedes Subject einschränken soll, sagt eben so viel, als: das Subject der Zwecke d. i. das vernünftige Wesen selbst muss niemals blos als Mittel, sondern als oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel, d. i. jederzeit zugleich als Zweck, allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden.

Nun folgt hieraus unstreitig, dass jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst, sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen, dass dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen blosen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes andern vernünftigen, als gesetzgebenden, Wesens, (die darum auch Personen heissen,) nehmen zu müssen. Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen *(mundus intelligibilis)* als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder. Demnach muss ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zweck wäre. Das formale Princip dieser Maximen ist: handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte. Ein Reich der Zwecke ist also nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen d. i. sich selbst auferlegten Regeln, diese nur nach Gesetzen äusserlich genöthigter wirkender Ursachen. Dem unerachtet gibt man doch auch dem Naturganzen, ob es schon als Maschine angesehen wird, dennoch, sofern es auf vernünftige Wesen, als seine Zwecke, Beziehung hat, aus diesem Grunde den Namen eines Reichs der Natur. Ein solches Reich der Zwecke würde nur durch Maximen, deren Regel der kategorische Imperativ allen vernünftigen Wesen vorschreibt, wirklich zu Stande kommen, wenn sie allgemein befolgt

würden. Allein obgleich das vernünftige Wesen darauf nicht rechnen kann, dass, wenn es auch gleich diese Maxime selbst pünktlich befolgte, darum jedes andere ebenderselben treu sein würde, imgleichen, dass das Reich der Natur und die zweckmässige Anordnung desselben, mit ihm, als einem schicklichen Gliede, zu einem durch ihn selbst möglichen Reiche der Zwecke zusammenstimmen d. i. seine Erwartung der Glückseligkeit begünstigen werde; so bleibt doch jenes Gesetz: handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem blos möglichen Reiche der Zwecke, in seiner vollen Kraft, weil es kategorisch gebietend ist. Und hierin liegt eben das Paradoxon, dass blos die Würde der Menschheit, als vernünftiger Natur, ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck oder Vortheil, mithin die Achtung für eine blose Idee dennoch zur unnachlasslichen Vorschrift des Willens dienen sollte, und dass gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjects, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein; denn sonst würde es nur als dem Naturgesetze seiner Bedürfniss unterworfen vorgestellt werden müssen. Obgleich auch das Naturreich sowohl, als das Reich der Zwecke, als unter einem Oberhaupte vereinigt gedacht würde, und dadurch das letztere nicht mehr blose Idee bliebe, sondern wahre Realität erhielte, so würde hiedurch zwar jener der Zuwachs einer starken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres innern Werths zu Statten kommen; denn diesem ungeachtet müsste doch selbst dieser alleinige unumschränkte Gesetzgeber immer so vorgestellt werden, wie er den Werth der vernünftigen Wesen nur nach ihrem uneigennützigen, blos aus jener Idee ihnen selbst vorgeschriebenen Verhalten beurtheilte. Das Wesen der Dinge ändert sich durch ihre äusseren Verhältnisse nicht, und was, ohne an das letztere zu denken, den absoluten Werth des Menschen allein ausmacht, darnach muss er auch, von wem es auch sei, selbst vom höchsten Wesen beurtheilt werden. Moralität ist also das Verhältniss der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist, zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben. Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist erlaubt; die nicht damit stimmt, ist unerlaubt. Der Wille, dessen Maximen nothwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein heiliger, schlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Princip der Autonomie (die moralische Nöthigung) ist Verbindlichkeit. Diese

kann also auf ein heiliges Wesen nicht gezogen werden. Die objective Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heisst **Pflicht**.

Man kann aus dem kurz Vorhergehenden sich es jetzt leicht erklären, wie es zugehe: dass, ob wir gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns eine Unterwürfigkeit unter dem Gesetze denken, wir uns dadurch doch zugleich eine gewisse Erhabenheit und **Würde** an derjenigen Person vorstellen, die alle ihre Pflichten erfüllt. Denn sofern ist zwar keine Erhabenheit an ihr, als sie dem moralischen Gesetze **unterworfen** ist, wohl aber, sofern sie in Ansehung ebendesselben zugleich **gesetzgebend** und nur darum ihm untergeordnet ist. Auch haben wir oben gezeigt, wie weder Furcht, noch Neigung, sondern lediglich Achtung fürs Gesetz diejenige Triebfeder sei, die der Handlung einen moralischen Werth geben kann. Unser eigener Wille, sofern er nur unter der Bedingung einer durch seine Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung handeln würde, dieser uns mögliche Wille, in der Idee, ist der eigentliche Gegenstand der Achtung, und die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein.

Die Autonomie des Willens,
als oberstes Princip der Sittlichkeit.

Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Das Princip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen, als so, dass die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien. Dass diese praktische Regel ein Imperativ sei, d. i. der Wille jedes vernünftigen Wesens an sie als Bedingung nothwendig gebunden sei, kann durch blose Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden, weil es ein synthetischer Satz ist; man müsste über die Erkenntniss der Objecte und zu einer Kritik des Subjects, d. i. der reinen praktischen Vernunft hinausgehen; denn völlig *a priori* muss dieser synthetische Satz, der apodiktisch gebietet, erkannt werden können; dieses Geschäft aber gehört nicht in gegenwärtigen Abschnitt. Allein, dass gedachtes Princip der Autonomie das alleinige Princip der Moral sei, lässt sich durch blose Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit gar wohl darthun. Denn

dadurch findet sich, dass ihr Princip ein kategorischer Imperativ sein müsse, dieser aber nichts mehr oder weniger, als gerade diese Autonomie gebiete.

Die Heteronomie des Willens,

als der Quell aller unächten Principien der Sittlichkeit.

Wenn der Wille irgend worin anders, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objecte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus. Der Wille gibt alsdenn sich nicht selbst, sondern das Object durch sein Verhältniss zum Willen gibt diesem das Gesetz. Dies Verhältniss, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorstellungen der Vernunft, lässt nur hypothetische Imperativen möglich werden: ich soll etwas thun darum, weil ich etwas Anderes will. Dagegen sagt der moralische, mithin kategorische Imperativ: ich soll so oder so handeln, ob ich gleich nichts Anderes wollte. Z. E. jener sagt: ich soll nicht lügen, wenn ich bei Ehren bleiben will; dieser aber: ich soll nicht lügen, ob es mir gleich nicht die mindeste Schande zuzöge. Der letztere muss also von allem Gegenstande sofern abstrahiren, dass dieser gar keinen Einfluss auf den Willen habe, damit praktische Vernunft (Wille) nicht fremdes Interesse blos administrire, sondern blos ihr eigenes gebietendes Ansehen, als oberste Gesetzgebung, beweise. So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz was gelegen wäre, (es sei durch unmittelbare Neigung, oder irgend ein Wohlgefallen indirect durch Vernunft,) sondern blos deswegen, weil die Maxime, die sie ausschliesst, nicht in einem und demselben Wollen, als allgemeinem Gesetz, begriffen werden kann.

Eintheilung

aller möglichen Principien der Sittlichkeit aus dem angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie.

Die menschliche Vernunft hat hier, wie allerwärts in ihrem reinen Gebrauche, so lange es ihr an Kritik fehlt, vorher alle mögliche unrechte Wege versucht, ehe es ihr gelingt, den einzigen wahren zu treffen.

Alle Principien, die man aus diesem Gesichtspunkte nehmen mag, sind entweder empirisch oder rational. Die **ersteren**, aus dem Princip der Glückseligkeit, sind aufs physische oder moralische Gefühl, die **zweiten**, aus dem Princip der Vollkommenheit, entweder auf den Vernunftbegriff derselben, als möglicher Wirkung, oder auf den Begriff einer selbstständigen Vollkommenheit (den Willen Gottes), als bestimmende Ursache unseres Willens, gebaut.

Empirische Principien taugen überall nicht dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen. Denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle vernünftige Wesen ohne Unterschied gelten sollen, die unbedingte praktische Nothwendigkeit, die ihnen dadurch auferlegt wird, fällt weg, wenn der Grund derselben von der besonderen Einrichtung der menschlichen Natur, oder den zufälligen Umständen hergenommen wird, darin sie gesetzt ist. Doch ist das Princip der eigenen Glückseligkeit am meisten verwerflich, nicht blos deswegen, weil es falsch ist und die Erfahrung dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit nach dem Wohlverhalten richte, widerspricht, auch nicht blos, weil es gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beiträgt, indem es ganz was Anderes ist, einen glücklichen, als einen guten Menschen, und diesen klug und auf seinen Vortheil abgewitzt, als ihn tugendhaft zu machen; sondern weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen und nur den Calcul besser ziehen lehren, den specifischen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen; dagegen das moralische Gefühl, dieser vermeintliche besondere Sinn,* (so seicht auch die Berufung auf selbigen ist, indem diejenigen, die nicht denken können, selbst in dem, was blos auf allgemeine Gesetze ankommt, sich durchs Fühlen auszuhelfen glauben, so wenig auch Gefühle, die dem Grade nach von Natur unendlich von einander unterschieden sind, einen gleichen Maassstab des Guten und Bösen abgeben, auch einer durch sein Gefühl für Andere gar nicht

* Ich rechne das Princip des moralischen Gefühls zu dem der Glückseligkeit, weil ein jedes empirisches Interesse durch die Annehmlichkeit, die etwas nur gewährt, es mag nun unmittelbar und ohne Absicht auf Vortheile, oder in Rücksicht auf dieselben geschehen, einen Beitrag zum Wohlbefinden verspricht. Imgleichen muss man das Princip der Theilnehmung an Anderer Glückseligkeit, mit HUTCHESON, zu demselben von ihm angenommenen moralischen Sinne rechnen.

gültig urtheilen kann,) dennoch der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher bleibt, dass er der Tugend die Ehre erweist, das Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie ihr unmittelbar zuzuschreiben, und ihr nicht gleichsam ins Gesicht sagt, dass es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vortheil sei, der uns an sie knüpfe.

Unter den rationalen oder Vernunftgründen der Sittlichkeit ist doch der ontologische Begriff der Vollkommenheit, (so leer, so unbestimmt, mithin unbrauchbar er auch ist, um in dem unermesslichen Felde möglicher Realität die für uns schickliche grösste Summe auszufinden, so sehr er auch, um die Realität, von der hier die Rede ist, specifisch von jeder anderen zu unterscheiden, einen unvermeidlichen Hang hat, sich im Zirkel zu drehen, und die Sittlichkeit, die er erklären soll, ingeheim vorauszusetzen nicht vermeiden kann,) dennoch besser, als der theologische Begriff, sie von einem göttlichen allervollkommensten Willen abzuleiten, nicht blos deswegen, weil wir seine Vollkommenheit doch nicht anschauen, sondern sie von unseren Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ableiten können, sondern weil, wenn wir dieses nicht thun, (wie es denn, wenn es geschähe, ein grober Zirkel im Erklären sein würde,) der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Nacheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre, die Grundlagen machen müsste.

Wenn ich aber zwischen dem Begriff des moralischen Sinnes und dem der Vollkommenheit überhaupt, (die beide der Sittlichkeit wenigstens nicht Abbruch thun, ob sie gleich dazu gar nichts taugen, sie als Grundlagen zu unterstützen,) wählen müsste; so würde ich mich für den letzteren bestimmen, weil, da er wenigstens die Entscheidung der Frage von der Sinnlichkeit ab und an den Gerichtshof der reinen Vernunft zieht, ob er gleich auch hier nichts entscheidet, dennoch die unbestimmte Idee (eines an sich guten Willens) zur nähern Bestimmung unverfälscht aufbehält.

Uebrigens glaube ich einer weitläuftigen Widerlegung aller dieser Lehrbegriffe überhoben sein zu können. Sie ist so leicht, sie ist von denen selbst, deren Amt es erfordert, sich doch für eine dieser Theorien zu erklären, (weil Zuhörer den Aufschub des Urtheils nicht wohl leiden mögen,) selbst vermuthlich so wohl eingesehen, dass dadurch nur überflüssige Arbeit geschehen würde. Was uns aber hier mehr interessirt, ist, zu wissen, dass diese Principien überall nichts, als Heteronomie des

Willens zum ersten Grunde der Sittlichkeit aufstellen, und eben darum nothwendig ihres Zwecks verfehlen müssen.

Allenthalben, wo ein Object des Willens zum Grunde gelegt werden muss, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, da ist die Regel nichts, als Heteronomie; der Imperativ ist bedingt, nämlich: wenn oder weil man dieses Object will, soll man so oder so handeln; mithin kann er niemals moralisch d. i. kategorisch gebieten. Er mag nun das Object vermittelst der Neigung, wie beim Princip der eigenen Glückseligkeit, oder vermittelst der auf Gegenstände unseres möglichen Willens überhaupt gerichteten Vernunft, im Princip der Vollkommenheit, den Willen bestimmen, so bestimmt sich der Wille niemals unmittelbar selbst durch die Vorstellung der Handlung, sondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat; ich soll etwas thun, darum, weil ich etwas Anderes will, und hier muss noch ein anderes Gesetz in meinem Subject zum Grunde gelegt werden, nach welchem ich dieses Andere nothwendig will, welches Gesetz wiederum eines Imperativs bedarf, der diese Maxime einschränke. Denn weil der Antrieb, den die Vorstellung eines durch unsere Kräfte möglichen Objects nach der Naturbeschaffenheit des Subjects auf seinen Willen ausüben soll, zur Natur des Subjects gehört, es sei der Sinnlichkeit, (der Neigung und des Geschmacks,) oder des Verstandes und der Vernunft, die nach der besonderen Einrichtung ihrer Natur an einem Objecte sich mit Wohlgefallen üben,[1] so gäbe eigentlich die Natur das Gesetz, welches, als ein solches, nicht allein durch Erfahrung erkannt und bewiesen werden muss, mithin an sich zufällig ist und zur apodiktischen praktischen Regel, dergleichen die moralische sein muss, dadurch untauglich wird, sondern es ist immer nur Heteronomie des Willens; der Wille gibt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb gibt ihm, vermittelst einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjects, das Gesetz.

Der schlechterdings gute Wille, dessen Princip ein kategorischer Imperativ sein muss, wird also, in Ansehung aller Objecte unbestimmt, blos die Form des Wollens überhaupt enthalten, und zwar als Auto-

[1] Statt der Worte: „Oder des Verstandes und der Vernunft Wohlgefallen üben" hatte die 1ste Ausgabe folgende unverständliche Worte: „oder des Verstandes und der Vernunft an Vollkommenheit überhaupt nimmt, (deren Existenz entweder von ihr selbst oder nur von der höchsten selbstständigen Vollkommenheit abhängt,)."

nomie; d. i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen.

Wie ein solcher synthetischer praktischer Satz *a priori* möglich und warum er nothwendig sei, ist eine Aufgabe, deren Auflösung nicht mehr binnen den Grenzen der Metaphysik der Sitten liegt, auch haben wir seine Wahrheit hier nicht behauptet, vielweniger vorgegeben, einen Beweis derselben in unserer Gewalt zu haben. Wir zeigten nur durch Entwickelung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit, dass eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlicher Weise anhänge, oder vielmehr zum Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für Etwas, und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muss das angeführte Princip derselben zugleich einräumen. Dieser Abschnitt war also, eben so, wie der erste, blos analytisch. Dass nun Sittlichkeit kein Hirngespinnst sei, welches alsdenn folgt, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr und als ein Princip *a priori* schlechterdings nothwendig ist, erfordert einen möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft, den wir aber nicht wagen dürfen, ohne eine Kritik dieses Vernunftvermögens selbst voranzuschicken, von welcher wir in dem letzten Abschnitte die zu unserer Absicht hinlänglichen Hauptzüge darzustellen haben.

Dritter Abschnitt.

Uebergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft.

Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens.

Der Wille ist eine Art von Causalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Causalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann; so wie Naturnothwendigkeit die Eigenschaft der Causalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluss fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt zu werden.

Die angeführte Erklärung der Freiheit ist negativ, und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fliesst aus ihr ein positiver Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist. Da der Begriff einer Causalität den von den Gesetzen bei sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas Anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muss; so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muss vielmehr eine Causalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art, sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding. Die Naturnothwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, dass etwas Anderes die wirkende Ursache zur Causalität bestimmte; was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein, als Autonomie d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet

nur das Princip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Princip der Sittlichkeit; also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.

Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit sammt ihrem Princip daraus, durch blose Zergliederung ihres Begriffs. Indessen ist das Letztere doch immer ein synthetischer Satz: ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann; denn durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechthin guten Willen kann jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden. Solche synthetische Sätze sind aber nur dadurch möglich, dass beide Erkenntnisse durch die Verknüpfung mit einem Dritten, darin sie beiderseits anzutreffen sind, unter einander verbunden werden. Der positive Begriff der Freiheit schafft dieses Dritte, welches nicht, wie bei den physischen Ursachen, die Natur der Sinnenwelt sein kann, (in deren Begriff die Begriffe von etwas, als Ursache, in Verhältniss auf etwas Anderes, als Wirkung, zusammenkommen.) Was dieses Dritte sei, worauf uns die Freiheit weiset, und von dem wir *a priori* eine Idee haben, lässt sich hier sofort noch nicht anzeigen, und die Deduction des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktischen Vernunft, mit ihr auch die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs begreiflich machen, sondern bedarf noch einiger Vorbereitung.

Freiheit muss als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden.

Es ist nicht genug, dass wir unserem Willen, es sei aus welchem Grunde, Freiheit zuschreiben, wenn wir nicht ebendieselbe auch allen vernünftigen Wesen beizulegen hinreichenden Grund haben. Denn da Sittlichkeit für uns blos als für vernünftige Wesen zum Gesetze dient, so muss sie auch für alle vernünftige Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden muss, so muss auch Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden, und es ist nicht genug, sie aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzuthun, (wiewohl dieses auch schlechterdings unmöglich ist und lediglich *a priori* dargethan werden kann,) sondern man muss sie als zur Thätigkeit vernünftiger und mit

einem Willen begabter Wesen überhaupt gehörig beweisen. Ich sage nun: ein jedes Wesen, das nicht anders, als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum, in praktischer Rücksicht, wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, ebenso, als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde.* Nun behaupte ich, dass wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Causalität in Ansehung ihrer Objecte hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewusstsein in Ansehung ihrer Urtheile anderwärts her eine Lenkung empfinge, denn alsdenn würde das Subject nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben. Sie muss sich selbst als Urheberin ihrer Principien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muss sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden; d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein, und muss also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden.

Von dem Interesse,

welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt.

Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freiheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir, als etwas Wirkliches, nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen; wir sahen nur, dass wir sie voraussetzen müssen, wenn wir uns ein Wesen als vernünftig und mit Bewusstsein seiner Causalität in Ansehung der Handlungen, d. i. mit einem Willen begabt uns denken wollen, und so

* Diesen Weg, die Freiheit nur, als von vernünftigen Wesen bei ihren Handlungen blos in der Idee zum Grunde gelegt, zu unserer Absicht hinreichend anzunehmen, schlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen. Denn wenn dieses Letztere auch unausgemacht gelassen wird, so gelten doch dieselben Gesetze für ein Wesen, das nicht anders, als unter der Idee seiner eigenen Freiheit handeln kann, die ein Wesen, das wirklich frei wäre, verbinden würden. Wir können uns hier also von der Last befreien, die die Theorie drückt.

finden wir, dass wir aus ebendemselben Grunde jedem mit Vernunft und Willen begabten Wesen diese Eigenschaft, sich unter der Idee seiner Freiheit zum Handeln zu bestimmen, beilegen müssen.

Es floss aber aus der Voraussetzung dieser Idee auch das Bewusstsein eines Gesetzes zu handeln: dass die subjectiven Grundsätze der Handlungen, d. i. Maximen, jederzeit so genommen werden müssen, dass sie auch objectiv, d. i. allgemein als Grundsätze, gelten, mithin zu unserer eigenen allgemeinen Gesetzgebung dienen können. Warum aber soll ich mich denn diesem Princip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle andere mit Vernunft begabte Wesen? Ich will einräumen, dass mich hiezu kein Interesse treibt, denn das würde keinen kategorischen Imperativ geben; aber ich muss doch hieran nothwendig ein Interesse nehmen und einsehen, wie das zugeht; denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die, wie wir, noch durch Sinnlichkeit, als Triebfedern anderer Art, afficirt werden, bei denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein thun würde, heisst jene Nothwendigkeit der Handlung nur ein Sollen, und die subjective Nothwendigkeit wird von der objectiven unterschieden.

Es scheint also, als setzten wir in der Idee der Freiheit eigentlich das moralische Gesetz, nämlich das Princip der Autonomie des Willens selbst, nur voraus, und könnten seine Realität und objective Nothwendigkeit nicht für sich beweisen, und da hätten wir zwar noch immer etwas ganz Beträchtliches dadurch gewonnen, dass wir wenigstens das ächte Princip genauer, als wohl sonst geschehen, bestimmt hätten, in Ansehung seiner Gültigkeit aber und der praktischen Nothwendigkeit, sich ihm zu unterwerfen, wären wir um nichts weiter gekommen; denn wir könnten dem, der uns fragte: warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime, als eines Gesetzes, die einschränkende Bedingung unserer Handlungen sein müsse, und worauf wir den Werth gründen, den wir dieser Art zu handeln beilegen, der so gross sein soll, dass es überall kein höheres Interesse geben kann, und wie es zugehe, dass der Mensch dadurch allein seinen persönlichen Werth zu fühlen glaubt, gegen den der eines angenehmen oder unangenehmen Zustandes für nichts zu halten sei, keine genugthuende Antwort geben.

Zwar finden wir wohl, dass wir an einer persönlichen Beschaffenheit ein Interesse nehmen können, die gar kein Interesse des Zustandes bei

sich führt, wenn jene uns nur fähig macht, des letzteren theilhaftig zu werden, im Falle die Vernunft die Austheilung desselben bewirken sollte, d. i. dass die blose Würdigkeit, glücklich zu sein, auch ohne den Bewegungsgrund, dieser Glückseligkeit theilhaftig zu werden, für sich interessiren könne; aber dieses Urtheil ist in der That nur die Wirkung von der schon vorausgesetzten Wichtigkeit moralischer Gesetze, (wenn wir uns durch die Idee der Freiheit von allem empirischen Interesse trennen,) aber, dass wir uns von diesem trennen, d. i. uns als frei im Handeln betrachten, und so uns dennoch für gewissen Gesetzen unterworfen halten sollen, um einen Werth blos in unserer Person zu finden, der uns allen Verlust dessen, was unserem Zustande einen Werth verschafft, vergüten könne, und wie dieses möglich sei, mithin woher das moralische Gesetz verbinde, können wir auf solche Art noch nicht einsehen.

Es zeigt sich hier, man muss es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie scheint, nicht herauszukommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben; denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben, sondern höchstens nur, um in logischer Absicht verschieden scheinende Vorstellungen von ebendemselben Gegenstande auf einen einzigen Begriff, (wie verschiedene Brüche gleiches Inhalts auf die kleinsten Ausdrücke) zu bringen.

Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu suchen: ob wir, wenn wir uns, durch Freiheit, als *a priori* wirkende Ursachen denken, nicht einen anderen Standpunkt einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, vorstellen.

Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subtiles Nachdenken erfordert wird, sondern von der man annehmen kann, dass sie wohl der gemeinste Verstand, obzwar nach seiner Art, durch eine dunkle Unterscheidung der Urtheilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: dass alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkühr kommen, (wie die der Sinne,) uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns afficiren, wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt, mithin dass, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch, auch bei

der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch blos zur Erkenntniss der Erscheinungen, niemals der Dinge an sich selbst gelangen können. Sobald dieser Unterschied (allenfalls blos durch die bemerkte Verschiedenheit zwischen den Vorstellungen, die uns anderswoher gegeben werden und dabei wir leidend sind, von denen, die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen und dabei wir unsere Thätigkeit beweisen,) einmal gemacht ist, so folgt von selbst, dass man hinter den Erscheinungen doch noch etwas Anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, dass, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns afficiren, wir ihnen nicht näher treten und, was sie an sich sind, niemals wissen können. Dieses muss eine, obzwar rohe Unterscheidung der Sinnenwelt von der Verstandeswelt abgeben, davon die erstere nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeschauern auch sehr verschieden sein kann, indessen die zweite, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt. Sogar sich selbst und zwar nach der Kenntniss, die der Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht anmassen zu erkennen, wie er an sich selbst sei. Denn da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft und seinen Begriff nicht *a priori*, sondern empirisch bekömmt, so ist natürlich, dass er auch von sich durch den innern Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur und die Art, wie sein Bewusstsein afficirt wird, Kundschaft einziehen könne, indessen er doch nothwendiger Weise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjects noch etwas Anderes zum Grunde liegendes, nämlich sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen, und sich also in Absicht auf die blose Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur Sinnenwelt, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Thätigkeit sein mag, (dessen, was gar nicht durch Afficirung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewusstsein gelangt,) sich zur intellectuellen Welt zählen muss, die er doch nicht weiter kennt.

Dergleichen Schluss muss der nachdenkende Mensch von allen Dingen, die ihm vorkommen mögen, fällen; vermuthlich ist er auch im gemeinsten Verstande anzutreffen, der, wie bekannt, sehr geneigt ist, hinter den Gegenständen der Sinne noch immer etwas Unsichtbares, für sich selbst Thätiges zu erwarten, es aber wiederum dadurch verdirbt, dass er dieses Unsichtbare sich bald wiederum versinnlicht d. i. zum Gegenstande

der Anschauung machen will, und dadurch also nicht um einen Grad klüger wird.

Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet, und das ist die Vernunft. Diese, als reine Selbstthätigkeit, ist sogar darin noch über den Verstand erhoben: dass, obgleich dieser auch Selbstthätigkeit ist, und nicht, wie der Sinn, blos Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen afficirt, (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Thätigkeit keine anderen Begriffe hervorbringen kann, als die, so blos dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen und sie dadurch in einem Bewusstsein zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde, dahingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, dass er dadurch weit über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht, und ihr vornehmstes Geschäft darin beweiset, Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen.

Um deswillen muss ein vernünftiges Wesen sich selbst, als Intelligenz, (also nicht von Seiten seiner untern Kräfte,) nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, einmal, sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern blos in der Vernunft gegründet sind.

Als ein vernünftiges, mithin zur intelligiblen Welt gehöriges Wesen, kann der Mensch die Causalität seines eigenen Willens niemals anders, als unter der Idee der Freiheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt, (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beilegen muss,) ist Freiheit. Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Princip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Wesen eben so zum Grunde liegt, als Naturgesetz allen Erscheinungen.

Nun ist der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Zirkel in unserem Schlusse aus der Freiheit auf die Auto-

nomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz enthalten, dass wir nämlich vielleicht die Idee der Freiheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zum Grunde legten, um dieses nachher aus der Freiheit wiederum zu schliessen, mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten, sondern es nur als Erbittung eines Princips, das uns gutgesinnte Seelen wohl gerne einräumen werden, welches wir aber niemals als einen erweislichen Satz aufstellen könnten. Denn jetzt sehen wir, dass, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt, und erkennen die Autonomie des Willens sammt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig.

Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?

Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Verstandeswelt, und blos als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache nennt es seine Causalität einen Willen. Von der anderen Seite ist es sich seiner doch auch als eines Stücks der Sinnenwelt bewusst, in welcher seine Handlungen als blose Erscheinungen jener Causalität angetroffen werden, deren Möglichkeit aber aus dieser, die wir nicht kennen, nicht eingesehen werden kann, sondern an deren Statt jene Handlungen als bestimmt durch andere Erscheinungen, nämlich Begierden und Neigungen, als zur Sinnenwelt gehörig, eingesehen werden müssen. Als blosen Gliedes der Verstandeswelt würden also alle meine Handlungen dem Princip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäss sein; als blosen Stücks der Sinnenwelt würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäss genommen werden müssen. (Die ersteren würden auf dem obersten Princip der Sittlichkeit, die zweiten der Glückseligkeit beruhen.) Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält, also in Ansehung meines Willens, (der ganz zur Verstandeswelt gehört,) unmittelbar gesetzgebend ist und also auch als solche gedacht werden muss, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Impera-

tiven und die diesem Princip gemässen Handlungen als Pflichten ansehen müssen.

Und so sind kategorische Imperativen möglich, dadurch, dass die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligiblen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäss sein würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaue, gemäss sein sollen, welches kategorische Sollen einen synthetischen Satz *a priori* vorstellt, dadurch, dass über meinen durch sinnliche Begierden afficirten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält; ohngefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts, als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzu kommen, und dadurch synthetische Sätze *a priori*, auf welchen alle Erkenntniss einer Natur beruht, möglich machen.

Der praktische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft bestätigt die Richtigkeit dieser Deduction. Es ist Niemand, selbst der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Theilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens, (und noch dazu mit grossen Aufopferungen von Vortheilen und Gemächlichkeit verbunden,) vorlegt, nicht wünsche, dass er auch so gesinnt sein möchte. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in sich zu Stande bringen; wobei er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frei zu sein. Er beweiset hiedurch also, dass er mit einem Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit frei ist, sich in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge versetze, als die seiner Begierden im Felde der Sinnlichkeit, weil er von jenem Wunsche keine Vergnügung der Begierden, mithin keinen für irgend eine seiner wirklichen oder sonst erdenklichen Neigungen befriedigenden Zustand, (denn dadurch würde selbst die Idee, welche ihm den Wunsch ablockt, ihre Vorzüglichkeit einbüssen,) sondern nur einen grösseren inneren Werth seiner Person erwarten kann. Diese bessere Person glaubt er aber zu sein, wenn er sich in den Standpunkt eines Gliedes der Verstandeswelt versetzt, dazu die Idee der Freiheit d. i. Unabhängigkeit [1]

[1] „d. i. Unabhängigkeit" fehlt in der 1sten Ausgabe.

von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt ihn unwillkührlich nöthigt, und in welchem er sich eines guten Willens bewusst ist, der für seinen bösen Willen, als Gliedes der Sinnenwelt, nach seinem eigenen Geständnisse das Gesetz ausmacht, dessen Ansehen er kennt, indem er es übertritt. Das moralische Sollen ist also eigenes nothwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt, und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.

Von der äussersten Grenze
aller praktischen Philosophie.

Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei. Daher kommen alle Urtheile über Handlungen als solche, die hätten geschehen sollen, ob sie gleich nicht geschehen sind. Gleichwohl ist diese Freiheit kein Erfahrungsbegriff, und kann es auch nicht sein, weil er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das Gegentheil von denjenigen Forderungen zeigt, die unter Voraussetzung derselben als nothwendig vorgestellt werden. Auf der anderen Seite ist es ebenso nothwendig, dass alles, was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sei, und diese Naturnothwendigkeit ist auch kein Erfahrungsbegriff, eben darum, weil er den Begriff der Nothwendigkeit, mithin einer Erkenntniss *a priori* bei sich führt. Aber dieser Begriff von einer Natur wird durch Erfahrung bestätigt, und muss selbst unvermeidlich vorausgesetzt werden, wenn Erfahrung, d. i. nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängende Erkenntniss der Gegenstände der Sinne möglich sein soll. Daher ist Freiheit nur eine Idee der Vernunft, deren objective Realität an sich zweifelhaft ist, Natur aber ein Verstandesbegriff, der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweist und nothwendig beweisen muss.

Ob nun gleich hieraus eine Dialektik der Vernunft entspringt, da in Ansehung des Willens die ihm beigelegte Freiheit mit der Naturnothwendigkeit im Widerspruch zu stehen scheint, und bei dieser Wegscheidung, die Vernunft in speculativer Absicht den Weg der Naturnothwendigkeit viel gebähnter und brauchbarer findet, als den der Freiheit, so ist doch in praktischer Absicht der Fusssteig der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bei unserem Thun und Lassen Gebrauch zu machen; daher wird es der subtilsten Philosophie eben so unmöglich, wie der gemeinsten Menschenvernunft,

die Freiheit wegzuvernünfteln. Diese muss also wohl voraussetzen, dass kein wahrer Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnothwendigkeit ebenderselben menschlichen Handlungen angetroffen werde; denn sie kann ebenso wenig den Begriff der Natur, als den der Freiheit aufgeben.

Indessen muss dieser Scheinwiderspruch wenigstens auf überzeugende Art vertilgt werden, wenn man gleich, wie Freiheit möglich sei, niemals begreifen könnte. Denn wenn sogar der Gedanke von der Freiheit sich selbst oder der Natur, die ebenso nothwendig ist, widerspricht, so müsste sie gegen die Naturnothwendigkeit durchaus aufgegeben werden.

Es ist aber unmöglich, diesem Widerspruch zu entgehen, wenn das Subject, was sich frei dünkt, sich selbst in demselben Sinne oder in ebendemselben Verhältnisse dächte, wenn es sich frei nennt, als wenn es sich in Absicht auf die nämliche Handlung dem Naturgesetze unterworfen annimmt. Daher ist es eine unnachlassliche Aufgabe der speculativen Philosophie, wenigstens zu zeigen, dass ihre Täuschung wegen des Widerspruchs darin beruhe, dass wir den Menschen in einem anderen Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn frei nennen, als wenn wir ihn, als Stück der Natur, dieser ihren Gesetzen für unterworfen halten, und dass beide nicht allein gar wohl beisammen stehen können, sondern auch als nothwendig vereinigt in demselben Subject gedacht werden müssen, weil sonst nicht Grund angegeben werden könnte, warum wir die Vernunft mit einer Idee belästigen sollten, die, ob sie sich gleich ohne Widerspruch mit einer anderen genugsam bewährten vereinigen lässt, dennoch uns in ein Geschäft verwickelt, wodurch die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche sehr in die Enge gebracht wird. Diese Pflicht liegt aber blos der speculativen Philosophie ob, damit sie der praktischen freie Bahn schaffe. Also ist es nicht in das Belieben des Philosophen gesetzt, ob er den scheinbaren Widerstreit heben, oder ihn unangerührt lassen will; denn im letzteren Falle ist die Theorie hierüber *bonum vacans*, in dessen Besitz sich der Fatalist mit Grunde setzen und alle Moral aus ihrem ohne Titel besessenen vermeinten Eigenthum verjagen kann.

Doch kann man hier noch nicht sagen, dass die Grenze der praktischen Philosophie anfange. Denn jene Beilegung der Streitigkeit gehört gar nicht ihr zu [1], sondern sie fordert nur von der speculativen Vernunft, dass diese die Uneinigkeit, darin sie sich in theoretischen Fragen selbst

[1] 1ste Ausgabe: „zu ihr."

verwickelt, zu Ende bringe, damit praktische Vernunft Ruhe und Sicherheit für äussere Angriffe habe, die ihr den Boden, worauf sie sich anbauen will, streitig machen könnten.

Der Rechtsanspruch aber, selbst der gemeinen Menschenvernunft, auf Freiheit des Willens, gründet sich auf das Bewusstsein und die zugestandene Voraussetzung der Unabhängigkeit der Vernunft von blos subjectiv-bestimmenden Ursachen, die insgesammt das ausmachen, was blos zur Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit gehört. Der Mensch, der sich auf solche Weise als Intelligenz betrachtet, setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältniss zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er sich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Causalität begabt denkt, als wenn er sich wie Phänomen in der Sinnenwelt, (welches er wirklich auch ist,) wahrnimmt und seine Causalität, äuserer Bestimmung nach, Naturgesetzen unterwirft. Nun wird er bald inne, dass Beides zugleich stattfinden könne, ja sogar müsse. Denn dass ein Ding in der Erscheinung, (das zur Sinnenwelt gehörig,) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen ebendasselbe, als Ding oder Wesen an sich selbst, unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch; dass er sich selbst aber auf diese zwiefache Art vorstellen und denken müsse, beruht, was das Erste betrifft, auf dem Bewusstsein seiner selbst als durch Sinne afficirten Gegenstandes, was das Zweite anlangt, auf dem Bewusstsein seiner selbst als Intelligenz, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken, (mithin als zur Verstandeswelt gehörig.)

Daher kommt es, dass der Mensch sich eines Willens anmasst, der nichts auf seine Rechnung kommen lässt, was blos zu seinen Begierden und Neigungen gehört, und dagegen Handlungen durch sich als möglich, ja gar als nothwendig denkt, die nur mit Hintansetzung aller Begierden und sinnlichen Anreizungen geschehen können. Die Causalität derselben liegt in ihm als Intelligenz und in den Gesetzen der Wirkungen und Handlungen nach Principien einer intelligiblen Welt, von der er wohl nichts weiter weiss, als dass darin lediglich die Vernunft, und zwar reine, von Sinnlichkeit unabhängige Vernunft, das Gesetz gebe, imgleichen da er daselbst nur als Intelligenz das eigentliche Selbst, (als Mensch hingegen nur Erscheinung seiner selbst) ist, jene Gesetze ihn unmittelbar und kategorisch angehen, so dass, wozu Neigungen und Antriebe, (mithin die ganze Natur der Sinnenwelt) anreizen, den Gesetzen seines Wollens, als Intelligenz, keinen Abbruch thun können, sogar, dass er die erstere nicht

verantwortet und seinem eigentlichen Selbst d. i. seinem Willen nicht zuschreibt, wohl aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen zum Nachtheil der Vernunftgesetze des Willens Einfluss auf seine Maximen einräumte.

Dadurch, dass die praktische Vernunft sich in eine Verstandeswelt hinein denkt, überschreitet sie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber, wenn sie sich hineinschauen, hineinempfinden wollte. Jenes ist nur ein negativer Gedanke, in Ansehung der Sinnenwelt, die der Vernunft in Bestimmung des Willens keine Gesetze gibt, und nur in diesem einzigen Punkte positiv, dass jene Freiheit, als negative Bestimmung, zugleich mit einem (positiven) Vermögen und sogar mit einer Causalität der Vernunft verbunden sei, welche wir einen Willen nennen, so zu handeln, dass das Princip der Handlungen der wesentlichen Beschaffenheit einer Vernunftursache, d. i. der Bedingung der Allgemeingültigkeit der Maxime, als eines Gesetzes, gemäss sei. Würde sie aber noch ein Object des Willens, d. i. eine Bewegursache aus der Verstandeswelt herholen, so überschritte sie ihre Grenzen und masste sich an, etwas zu kennen, wovon sie nichts weiss. Der Begriff einer Verstandeswelt ist also nur ein Standpunkt, den die Vernunft sich genöthigt sieht, ausser den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken, welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich sein würde, welches aber doch nothwendig ist, wofern ihm nicht das Bewusstsein seiner Selbst, als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft thätige d. i. frei wirkende Ursache abgesprochen werden soll. Dieser Gedanke führt freilich die Idee einer anderen Ordnung und Gesetzgebung, als die des Naturmechanismus, der die Sinnenwelt trifft, herbei und macht den Begriff einer intelligiblen Welt, (d. i. das Ganze vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst,) nothwendig, aber ohne die mindeste Anmassung, hier weiter, als blos ihrer formalen Bedingung nach, d. i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens, als Gesetze, mithin der Autonomie des letzteren, die allein mit der Freiheit desselben bestehen kann, gemäss zu denken; dahingegen alle Gesetze, die auf ein Object bestimmt sind, Heteronomie geben, die nur an Naturgesetzen angetroffen werden und auch nur die Sinnenwelt treffen kann.

Aber alsdenn würde die Vernunft alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unterfinge, wie reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sei.

Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurükführen können, deren Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Freiheit aber ist eine blose Idee, deren objective Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung, dargethan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag, niemals begriffen oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als nothwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom blosen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens, (nämlich sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von Naturinstincten zu bestimmen,) bewusst zu sein glaubt. Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf, und es bleibt nichts übrig, als Vertheidigung, d.i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und darum die Freiheit dreist für unmöglich erklären. Man kann ihnen nur zeigen, dass der vermeintlich von ihnen darin entdeckte Widerspruch nirgend anders liege, als darin, dass, da sie, um das Naturgesetz in Ansehung menschlicher Handlungen geltend zu machen, den Menschen nothwendig als Erscheinung betrachten mussten, und nun, da man von ihnen fordert, dass sie ihn, als Intelligenz, auch als Ding an sich selbst denken sollten, sie ihn immer auch da noch als Erscheinung betrachten, wo denn freilich die Absonderung seiner Causalität (d. i. seines Willens) von allen Naturgesetzen der Sinnenwelt in einem und demselben Subjecte im Widerspruch stehen würde, welcher aber wegfällt, wenn sie sich besinnen und, wie billig, eingestehen wollten, dass hinter den Erscheinungen doch die Sachen an sich selbst, (obzwar verborgen,) zum Grunde liegen müssen, von deren Wirkungsgesetzen man nicht verlangen kann, dass sie mit denen einerlei sein sollten, unter denen ihre Erscheinungen stehen.

Die subjective Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit, ein Interesse* ausfindig und begreiflich zu

* Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird. Daher sagt man nur von einem vernünftigen Wesen, dass es woran ein Interesse nehme, vernunftlose Geschöpfe fühlen nur sinnliche Antriebe. Ein unmittelbares Interesse nimmt die Vernunft nur alsdenn an der Handlung, wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein genugsamer Bestimmungsgrund des Willens

machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerlei; und gleichwohl nimmt er wirklich daran ein Interesse, wozu wir die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen, welches fälschlich für das Richtmaass unserer sittlichen Beurtheilung von Einigen ausgegeben worden, da es vielmehr als die subjective Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muss, wozu Vernunft allein die objectiven Gründe hergibt.

Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflössen, mithin eine Causalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Principien gemäss zu bestimmen. Es ist aber gänzlich unmöglich, einzusehen, d. i. *a priori* begreiflich zu machen, wie ein bloser Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe; denn das ist eine besondere Art von Causalität, von der, wie von aller Causalität, wir gar nichts *a priori* bestimmen können, sondern darum allein die Erfahrung befragen müssen. Da diese aber kein Verhältniss der Ursache zur Wirkung, als zwischen zwei Gegenständen der Erfahrung, an die Hand geben kann, hier aber reine Vernunft durch blose Ideen, (die gar keinen Gegenstand für Erfahrung abgeben,) die Ursache von einer Wirkung, die freilich in der Erfahrung liegt, sein soll, so ist die Erklärung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit, interessire, uns Menschen gänzlich unmöglich. So viel ist nur gewiss, dass es nicht darum für uns Gültigkeit hat, weil es interessirt, (denn das ist Heteronomie und Abhängigkeit der praktischen Vernunft von Sinnlichkeit, nämlich einem zum Grunde liegenden Gefühl, wobei sie niemals sittlich gesetzgebend sein könnte,) sondern dass es interessirt, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst entsprungen ist; was aber

ist. Ein solches Interesse ist allein rein. Wenn sie aber den Willen nur vermittelst eines anderen Objects des Begehrens, oder unter Voraussetzung eines besonderen Gefühls des Subjects bestimmen kann, so nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Interesse an der Handlung, und, da Vernunft für sich allein weder Objecte des Willens, noch ein besonderes ihm zum Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, so würde das letztere Interesse nur empirisch und kein reines Vernunftinteresse sein. Das logische Interesse der Vernunft, (ihre Einsichten zu befördern,) ist niemals unmittelbar, sondern setzt Absichten ihres Gebrauchs voraus.

zur blosen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft nothwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet.

Die Frage also: wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, kann zwar so weit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, imgleichen als man die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann, welches zum praktischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zur Ueberzeugung von der Gültigkeit dieses Imperativs, mithin auch des sittlichen Gesetzes hinreichend ist; aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sei, lässt sich durch keine menschliche Vernunft, jemals einsehen. Unter Voraussetzung der Freiheit des Willens einer Intelligenz aber ist die Autonomie desselben, als die formale Bedingung, unter der er allein bestimmt werden kann, eine nothwendige Folge. Diese Freiheit des Willens vorauszusetzen, ist auch nicht allein, (ohne in Widerspruch mit dem Princip der Naturnothwendigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen der Sinnenwelt zu gerathen,) ganz wohl möglich, (wie die speculative Philosophie zeigen kann,) sondern auch sie praktisch d. i. in der Idee allen seinen willkührlichen Handlungen, als Bedingung, unterzulegen, ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Causalität durch Vernunft, mithin eines Willens, (der von Begierden unterschieden ist,) bewusst ist, ohne weitere Bedingung nothwendig. Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonsten genommen sein mögen, für sich selbst praktisch sein, d. i. wie das blose Princip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze, (welches freilich die Form einer reinen praktischen Vernunft sein würde,) ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein moralisch heissen würde, bewirken, oder mit anderen Worten: wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend und alle Mühe und Arbeit, hievon Erklärung zu suchen, ist verloren.

Es ist ebendasselbe, als ob ich zu ergründen suchte, wie Freiheit selbst als Causalität eines Willens möglich ist. Denn da verlasse ich den philosophischen Erlärungsgrund, und habe keinen anderen. Zwar könnte ich nun in der intelligiblen Welt, die mir noch übrig bleibt, in der Welt der Intelligenzen herumschwärmen; aber ob ich gleich davon eine Idee

habe, die ihren guten Grund hat, so habe ich doch von ihr nicht die mindeste Kenntniss, und kann auch zu dieser durch alle Bestrebung meines natürlichen Vernunftvermögens niemals gelangen. Sie bedeutet nur ein Etwas, das da übrig bleibt, wenn ich alles, was zur Sinnenwelt gehört, von den Bestimmungsgründen meines Willens ausgeschlossen habe, blos um das Princip der Bewegursachen aus dem Felde der Sinnlichkeit einzuschränken, dadurch, dass ich es begrenze, und zeige, dass es nicht alles in allem in sich fasse, sondern dass ausser ihm noch mehr sei; dieses Mehrere aber kenne ich nicht weiter. Von der reinen Vernunft, die dieses Ideal denkt, bleibt nach Absonderung aller Materie, d. i. Erkenntniss der Objecte, mir nichts, als die Form übrig, nämlich das praktische Gesetz der Allgemeingültigkeit der Maximen und, diesem gemäss, die Vernunft in Beziehung auf eine reine Verstandeswelt als mögliche wirkende, d. i. als den Willen bestimmende Ursache zu denken; die Triebfeder muss hier gänzlich fehlen; es müsste denn diese Idee einer intelligiblen Welt selbst die Triebfeder, oder dasjenige sein, woran die Vernunft ursprünglich ein Interesse nähme; welches aber begreiflich zu machen gerade die Aufgabe ist, die wir nicht auflösen können.

Hier ist nun die oberste Grenze aller moralischen Nachforschung; welche aber zu bestimmen, auch schon darum von grosser Wichtigkeit ist, damit die Vernunft nicht einerseits in der Sinnenwelt auf eine den Sitten schädliche Art nach der obersten Bewegursache und einem begreiflichen, aber empirischen Interesse herumsuche, andererseits aber, damit sie auch nicht in dem für sie leeren Raum transscendenter Begriffe, unter dem Namen der intelligiblen Welt, kraftlos ihre Flügel schwinge, ohne von der Stelle zu kommen, und sich unter Hirngespinnsten verliere. Uebrigens bleibt die Idee einer reinen Verstandeswelt, als eines Ganzen aller Intelligenzen, wozu wir selbst, als vernünftige Wesen, (obgleich andererseits zugleich Glieder der Sinnenwelt,) gehören, immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum Behufe eines vernünftigen Glaubens, wenngleich alles Wissen an der Grenze derselben ein Ende hat, um durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst (vernünftiger Wesen), zu welchen wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freiheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten, ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns zu bewirken.

Schlussanmerkung.

Der speculative Gebrauch der Vernunft, in Ansehung der Natur, führt auf absolute Nothwendigkeit irgend einer obersten Ursache der Welt; der praktische Gebrauch der Vernunft, in Absicht auf die Freiheit, führt auch auf absolute Nothwendigkeit, aber nur der Gesetze der Handlungen eines vernünftigen Wesens, als eines solchen. Nun ist es ein wesentliches Princip alles Gebrauchs unserer Vernunft, ihr Erkenntniss bis zum Bewusstsein ihrer Nothwendigkeit zu treiben, (denn ohne diese wäre sie nicht Erkenntniss der Vernunft.) Es ist aber auch eine eben so wesentliche Einschränkung ebenderselben Vernunft, dass sie weder die Nothwendigkeit dessen, was da ist oder was geschieht, noch dessen, was geschehen soll, einsehen kann, wenn nicht eine Bedingung, unter der es da ist oder geschieht oder geschehen soll, zum Grunde gelegt wird. Auf diese Weise aber wird durch die beständige Nachfrage nach der Bedingung die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeschoben. Daher sucht sie rastlos das Unbedingtnothwendige, und sieht sich genöthigt, es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen; glücklich genug, wenn sie nur den Begriff ausfindig machen kann, der sich mit dieser Voraussetzung verträgt. Es ist also kein Tadel für unsere Deduction des obersten Princips der Moralität, sondern ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müsste, dass sie ein unbedingtes praktisches Gesetz, (dergleichen der kategorische Imperativ sein muss,) seiner absoluten Nothwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann; denn dass sie dieses nicht durch eine Bedingung, nämlich vermittelst irgend eines zum Grunde gelegten Interesse thun will, kann ihr nicht verdacht werden, weil es alsdenn kein moralisches d. i. oberstes Gesetz der Freiheit sein würde. Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaassen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, gefordert werden kann.

X.

Muthmasslicher Anfang
der Menschengeschichte.

1786.

Im *Fortgange* einer Geschichte Muthmassungen *einzustreuen*, um Lücken in den Nachrichten auszufüllen, ist wohl erlaubt; weil das Vorhergehende, als entfernte Ursache, und das Nachfolgende, als Wirkung, eine ziemlich sichere Leitung zur Entdeckung der Mittelursachen abgeben kann, um den Uebergang begreiflich zu machen. Allein eine Geschichte ganz und gar aus Muthmassungen *entstehen* zu lassen, scheint nicht viel besser, als den Entwurf zu einem Roman zu machen. Auch würde sie nicht den Namen einer *muthmasslichen Geschichte*, sondern einer blosen *Erdichtung* führen können. — Gleichwohl kann das, was im Fortgange der Geschichte menschlicher Handlungen nicht gewagt werden darf, doch wohl über den *ersten Anfang* derselben, sofern ihn die Natur macht, durch Muthmassungen versucht werden. Denn dieser darf nicht erdichtet, sondern kann von der Erfahrung hergenommen werden; wenn man voraussetzt, dass diese im ersten Anfange nicht besser oder schlechter gewesen, als wir sie jetzt antreffen; eine Voraussetzung, die der Analogie der Natur gemäss ist, und nichts Gewagtes bei sich führt. Eine Geschichte der ersten Entwickelung der Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur des Menschen ist daher ganz etwas Anderes, als die Geschichte der Freiheit in ihrem Fortgange, die nur auf Nachrichten gegründet werden kann.

Gleichwohl, da Muthmassungen ihre Ansprüche auf Beistimmung nicht zu hoch treiben dürfen, sondern sich allenfalls nur als eine der Einbildungskraft in Begleitung der Vernunft, zur Erholung und Gesundheit des Gemüths, vergönnte Bewegung, nicht aber für ein ernsthaftes Geschäft ankündigen müssen; so können sie sich auch nicht mit derjenigen Geschichte messen, die über ebendieselbe Begebenheit als wirkliche Nachricht aufgestellt und geglaubt wird, deren Prüfung auf ganz andern Gründen, als bloser Naturphilosophie beruht. Eben darum, und da ich hier eine blose Lustreise wage, darf ich mir wohl die Gunst versprechen, dass es mir erlaubt sei, mich einer heiligen Urkunde dazu als Karte zu

bedienen und mir zugleich einzubilden, als ob mein Zug, den ich auf den Flügeln der Einbildungskraft, obgleich nicht ohne einen durch Vernunft an Erfahrung geknüpften Leitfaden, thue, gerade dieselbe Linie treffe, die jene historisch vorgezeichnet enthält. Der Leser wird die Blätter jener Urkunde (1 Mose Cap. II—VI) aufschlagen, und Schritt für Schritt nachsehen, ob der Weg, den die Philosophie nach Begriffen nimmt, mit dem, welchen jene angibt, zusammentreffe.

Will man nicht in Muthmassungen schwärmen, so muss der Anfang von dem gemacht werden, was keiner Ableitung aus vorhergehenden Naturursachen durch menschliche Vernunft fähig ist, also mit der Existenz des Menschen; und zwar in seiner ausgebildeten Grösse, weil er der mütterlichen Beihülfe entbehren muss; in einem Paare, damit er seine Art fortpflanze; und auch nur einem einzigen Paare, damit nicht sofort der Krieg entspringe, wenn die Menschen einander nahe und doch einander fremd wären, oder auch damit die Natur nicht beschuldigt werde, sie habe durch die Verschiedenheit der Abstammung es an der schicklichsten Veranstaltung zur Geselligkeit, als dem grössten Zwecke der menschlichen Bestimmung, fehlen lassen; denn die Einheit der Familie, woraus alle Menschen abstammen sollten, war ohne Zweifel hiezu die beste Anordnung. Ich setze dieses Paar in einen wider den Anfall der Raubthiere gesicherten und mit allen Mitteln der Nahrung von der Natur reichlich versehenen Platz, also gleichsam in einen Garten, unter einem jederzeit milden Himmelsstriche. Und, was noch mehr ist, ich betrachte es nur, nachdem es schon einen mächtigen Schritt in der Geschicklichkeit gethan hat, sich seiner Kräfte zu bedienen, und fange also nicht von der gänzlichen Rohigkeit seiner Natur an; denn es könnten der Muthmassungen für den Leser leicht zu viel, der Wahrscheinlichkeiten aber zu wenig werden, wenn ich diese Lücke, die vermuthlich einen grossen Zeitraum begreift, auszufüllen unternehmen wollte. Der erste Mensch konnte also stehen und gehen; er konnte sprechen (1 Mose Cap. II, v. 20),* ja reden d. i. nach zusammenhängenden

* Der Trieb, sich mitzutheilen, muss den Menschen, der noch allein ist, gegen lebende Wesen ausser ihm, vornehmlich diejenigen, die einen Laut geben, welchen er nachahmen und der nachher zum Namen dienen kann, zuerst zur Kundmachung seiner Existenz bewogen haben. Eine ähnliche Wirkung dieses Triebes sieht man auch noch an Kindern und an gedankenlosen Leuten, die durch Schnarren, Schreien, Pfeifen, Singen und andere lärmende Unterhaltungen, (oft auch dergleichen

Begriffen sprechen (v. 23), mithin denken. Lauter Geschicklichkeiten, die er selbst alle erwerben musste, (denn wären sie anerschaffen, so würden sie auch anerben, welches aber der Erfahrung widerstreitet;) mit denen ich ihn aber jetzt schon als versehen annehme, um blos die Entwickelung des Sittlichen in seinem Thun und Lassen, welches jene Geschicklichkeit nothwendig voraussetzt, in Betracht zu ziehen.

Der Instinct, diese Stimme Gottes, der alle Thiere gehorchen, muss den Neuling anfänglich allein leiten. Dieser erlaubte ihm einige Dinge zur Nahrung, andere verbot er ihm (III, 2. 3). — Es ist aber nicht nöthig, einen besondern jetzt verlorenen Instinct zu diesem Behuf anzunehmen; es konnte blos der Sinn des Geruchs und dessen Verwandtschaft mit dem Organ des Geschmacks, dieses letzteren bekannte Sympathie aber mit den Werkzeugen der Verdauung, und also gleichsam das Vermögen der Vorempfindung der Tauglichkeit oder Untauglichkeit einer Speise zum Genusse, dergleichen man auch noch jetzt wahrnimmt, gewesen sein. Sogar darf man diesen Sinn im ersten Paare nicht schärfer, als er jetzt ist, annehmen; denn es ist bekannt genug, welcher Unterschied in der Wahrnehmungskunst zwischen den blos mit ihren Sinnen, und den zugleich mit ihren Gedanken beschäftigten, dadurch aber von ihren Empfindungen abgewandten Menschen angetroffen werde.

So lange der unerfahrene Mensch diesem Rufe der Natur gehorchte, so befand er sich gut dabei. Allein die Vernunft fing bald an, sich zu regen, und suchte durch Vergleichung des Genossenen mit dem, was ihm ein anderer Sinn, als der, woran der Instinct gebunden war, etwa der Sinn des Gesichts, als dem sonst Genossenen ähnlich vorstellte, seine Kenntniss der Nahrungsmittel über die Schranken des Instincts zu erweitern (III, 6). Dieser Versuch hätte zufälliger Weise noch gut genug ausfallen können, obgleich der Instinct nicht anrieth, wenn er nur nicht widersprach. Allein es ist eine Eigenschaft der Vernunft, dass sie Begierden mit Beihülfe der Einbildungskraft, nicht allein ohne einen darauf gerichteten Naturtrieb, sondern sogar wider denselben erkünsteln kann, welche im Anfange den Namen der Lüsternheit bekommen, wodurch aber nach und nach ein ganzer Schwarm entbehrlicher, ja sogar naturwidriger Neigungen, unter der Benennung der Ueppigkeit

Andachten,) den denkenden Theil des gemeinen Wesens stören. Denn ich sehe keinen andern Bewegungsgrund hiezu, als dass sie ihre Existenz weit und breit um sich kund machen wollen.

ausgeheckt wird. Die Veranlassung, von dem Naturtriebe abtrünnig zu werden, durfte nur eine Kleinigkeit sein; allein der Erfolg des ersten Versuchs, nämlich sich seiner Vernunft, als eines Vermögens bewusst zu werden, das sich über die Schranken, worin alle Thiere gehalten werden, erweitern kann, war sehr wichtig und für die Lebensart entscheidend. Wenn es also auch nur eine Frucht gewesen wäre, deren Anblick, durch die Aehnlichkeit mit anderen annehmlichen, die man sonst gekostet hatte, zum Versuche einladete; wenn dazu noch etwa das Beispiel eines Thieres kam, dessen Natur ein solcher Genuss angemessen, so wie er im Gegentheil dem Menschen nachtheilig war, dass folglich in diesem ein sich dawider setzender natürlicher Instinct war; so konnte dieses schon der Vernunft die erste Veranlassung geben, mit der Stimme der Natur zu chicaniren (III, 1), und trotz ihrem Widerspruch, den ersten Versuch von einer freien Wahl zu machen, der als der erste wahrscheinlicher Weise nicht der Erwartung gemäss ausfiel. Der Schade mochte nun gleich so unbedeutend gewesen sein, als man will, so gingen dem Menschen hierüber doch die Augen auf (v. 7). Er entdeckte in sich ein Vermögen, sich selbst eine Lebensweise auszuwählen und nicht gleich anderen Thieren an eine einzige gebunden zu sein. Auf das augenblickliche Wohlgefallen, das ihm dieser bemerkte Vorzug erwecken mochte, musste doch sofort Angst und Bangigkeit folgen: wie er, der noch kein Ding nach seinen verborgenen Eigenschaften und entfernten Wirkungen kannte, mit seinem neu entdeckten Vermögen zu Werke gehen sollte. Er stand gleichsam am Rande eines Abgrundes; denn aus einzelnen Gegenständen seiner Begierde, die ihm bisher der Instinct angewiesen hatte, war ihm eine Unendlichkeit derselben eröffnet, in deren Wahl er sich noch gar nicht zu finden wusste; und aus diesem einmal gekosteten Stande der Freiheit war es ihm gleichwohl jetzt unmöglich, in den der Dienstbarkeit (unter der Herrschaft des Instincts) wieder zurückzukehren.

Nächst dem Instinct zur Nahrung, durch welchen die Natur jedes Individuum erhält, ist der Instinct zum Geschlecht, wodurch sie für die Erhaltung jeder Art sorgt, der vorzüglichste. Die einmal rege gewordene Vernunft säumte nun nicht, ihren Einfluss auch an diesem zu beweisen. Der Mensch fand bald, dass der Reiz des Geschlechts, der bei den Thieren blos auf einem vorübergehenden, grösstentheils periodischen Antriebe beruht, für ihn der Verlängerung und sogar Vermehrung durch die Einbildungskraft fähig sei, welche ihr Geschäft zwar mit mehr Mässigung, aber zugleich dauerhafter und gleichförmiger treibt, je mehr der

Gegenstand den Sinnen entzogen wird, und dass dadurch der Ueberdruss verhütet werde, den die Sättigung einer blos thierischen Begierde bei sich führt. Das Feigenblatt (v. 7) war also das Product einer weit grösseren Aeusserung der Vernunft, als sie in der ersteren Stufe ihrer Entwickelung bewiesen hatte. Denn eine Neigung dadurch innerlicher und dauerhafter zu machen, dass man ihren Gegenstand den Sinnen entzieht, zeigt schon das Bewusstsein einiger Herrschaft der Vernunft über Antriebe; und nicht blos, wie der erstere Schritt, ein Vermögen, ihnen im kleineren oder grösseren Umfange Dienste zu leisten. Weigerung war das Kunststück, um von blos empfundenen zu idealischen Reizen, von der blos thierischen Begierde allmählig zur Liebe, und mit dieser vom Gefühl des blos Angenehmen zum Geschmack für Schönheit, anfänglich nur an Menschen, dann aber auch an der Natur überzuführen. Die Sittsamkeit, eine Neigung durch guten Anstand, (Verhehlung dessen, was Geringschätzung erregen könnte,) Andern Achtung gegen uns einzuflössen, als die eigentliche Grundlage aller wahren Geselligkeit, gab überdem den ersten Wink zur Ausbildung des Menschen, als eines sittlichen Geschöpfs. — Ein kleiner Anfang, der aber Epoche macht, indem er der Denkungsart eine ganz neue Richtung gibt, ist wichtiger, als die ganze unabsehliche Reihe von darauf folgenden Erweiterungen der Cultur.

Der dritte Schritt der Vernunft, nachdem sie sich in die ersten unmittelbar empfundenen Bedürfnisse gemischt hatte, war die überlegte Erwartung des Künftigen. Dieses Vermögen, nicht blos den gegenwärtigen Lebensaugenblick zu geniessen, sondern die kommende, oft sehr entfernte Zeit sich gegenwärtig zu machen, ist das entscheidendste Kennzeichen des menschlichen Vorzuges, um seiner Bestimmung gemäss sich zu entfernten Zwecken vorzubereiten, — aber auch zugleich der unversiegendste Quell von Sorgen und Bekümmernissen, die die ungewisse Zukunft erregt, und welcher alle Thiere überhoben sind (v. 13—19). Der Mann, der sich und eine Gattin, sammt künftigen Kindern zu ernähren hatte, sah die immer wachsende Mühseligkeit seiner Arbeit; das Weib sah die Beschwerlichkeiten, denen die Natur ihr Geschlecht unterworfen hatte, und noch obenein diejenigen, welche der mächtigere Mann ihr auferlegen würde, voraus. Beide sahen nach einem mühseligen Leben noch im Hintergrunde des Gemäldes das, was zwar alle Thiere unvermeidlich trifft, ohne sie doch zu bekümmern, nämlich den Tod, mit Furcht voraus; und schienen sich den Gebrauch der Vernunft, die ihnen alle diese

Uebel verursacht, zu verweisen und zum Verbrechen zu machen. In ihrer Nachkommenschaft zu leben, die es vielleicht besser haben, oder auch wohl als Glieder einer Familie ihre Beschwerden erleichtern könnten, war vielleicht die einzige tröstende Aussicht, die sie aufrichtete (v. 16—20).

Der vierte und letzte Schritt, den die, den Menschen über die Gesellschaft mit Thieren gänzlich erhebende Vernunft that, war: dass er (wiewohl nur dunkel) begriff, er sei eigentlich der Zweck der Natur, und nichts, was auf Erden lebt, könne hier einen Mitwerber gegen ihn abgeben. Das erstemal, dass er zum Schafe sagte: den Pelz, den du trägst, hat dir die Natur nicht für dich, sondern für mich gegeben, ihm ihn abzog und sich selbst anlegte (v. 21), ward er eines Vorrechtes inne, welches er, vermöge seiner Natur, über alle Thiere hatte, die er nun nicht mehr als seine Mitgenossen an der Schöpfung, sondern als seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zu Erreichung seiner beliebigen Absichten ansah. Diese Vorstellung schliesst (wiewohl dunkel) den Gedanken des Gegensatzes ein, dass er so etwas zu keinem Menschen sagen dürfe, sondern diesen als gleichen Theilnehmer an den Geschenken der Natur anzusehen habe; eine Vorbereitung von weitem zu den Einschränkungen, die die Vernunft künftig dem Willen in Ansehung seines Mitmenschen auferlegen sollte, und welche weit mehr, als Zuneigung und Liebe zur Errichtung der Gesellschaft nothwendig ist.

Und so war der Mensch in eine Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen, von welchem Range sie auch sein mögen, getreten (III, 22); nämlich in Ansehung des Anspruchs selbst Zweck zu sein, von jedem anderen auch als ein solcher geschätzt und von keinem blos als Mittel zu anderen Zwecken gebraucht zu werden. Hierin, und nicht in der Vernunft, wie sie blos als ein Werkzeug zu Befriedigung der mancherlei Neigungen betrachtet wird, steckt der Grund der so unbeschränkten Gleichheit des Menschen, selbst mit höheren Wesen, die ihm an Naturgaben sonst über alle Vergleichung vorgehen möchten, deren keines aber darum ein Recht hat, über ihn nach blosem Belieben zu schalten und zu walten. Dieser Schritt ist daher zugleich mit Entlassung desselben aus dem Mutterschoosse der Natur verbunden; eine Veränderung, die zwar ehrend, aber zugleich sehr gefahrvoll ist, indem sie ihn aus dem harmlosen und sicheren Zustande der Kindespflege, gleichsam aus einem Garten, der ihn ohne seine Mühe versorgte, heraustrieb (v. 23) und ihn in die weite Welt stiess, wo so viel Sorgen, Mühe und unbekannte Uebel

auf ihn warten. Künftig wird ihm die Mühseligkeit des Lebens öfter den Wunsch nach einem Paradiese, dem Geschöpfe seiner Einbildungskraft, wo er in ruhiger Unthätigkeit und beständigem Frieden sein Dasein verträumen oder vertändeln könne, ablocken. Aber es lagert sich zwischen ihm und jenem eingebildeten Sitz der Wonne die rastlose und zur Entwickelung der in ihn gelegten Fähigkeiten unwiderstehlich treibende Vernunft, und erlaubt es nicht, in den Stand der Rohigkeit und Einfalt zurück zu kehren, aus dem sie ihn gezogen hatte (v. 24). Sie treibt ihn an, die Mühe, die er hasst, dennoch geduldig über sich zu nehmen, dem Flitterwerk, das er verachtet, nachzulaufen, und den Tod selbst, vor dem ihn graut, über alle jene Kleinigkeiten, deren Verlust er noch mehr scheut, zu vergessen.

Anmerkung.

Aus dieser Darstellung der ersten Menschengeschichte ergibt sich, dass der Ausgang des Menschen aus dem, ihm durch die Vernunft, als erster Aufenthalt seiner Gattung vorgestellten Paradiese nichts Anderes, als der Uebergang aus der Rohigkeit eines blos thierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instincts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit gewesen sei. Ob der Mensch durch diese Veränderung gewonnen oder verloren habe, kann nun nicht mehr die Frage sein, wenn man auf die Bestimmung seiner Gattung sieht, die in nichts, als im Fortschreiten zur Vollkommenheit besteht, so fehlerhaft auch die ersten, selbst in einer langen Reihe ihrer Glieder nach einander folgenden Versuche, zu diesem Ziele durchzudringen, ausfallen mögen. — Indessen ist dieser Gang, der für die Gattung ein Fortschritt vom Schlechteren zum Besseren ist, nicht eben das Nämliche für das Individuum. Ehe die Vernunft erwachte, war noch kein Gebot oder Verbot, und also noch keine Uebertretung; als sie aber ihr Geschäft anfing und, schwach wie sie ist, mit der Thierheit und deren ganzen Stärke ins Gemenge kam, so mussten Uebel und, was ärger ist, bei cultivirterer Vernunft Laster entspringen, die dem Stande der Unwissenheit, mithin der Unschuld ganz fremd waren. Der erste Schritt also aus diesem Stande war auf der sittlichen Seite ein Fall; auf der physischen waren eine Menge nie gekannter Uebel des Lebens die Folge dieses Falls, mithin Strafe. Die Geschichte der Natur fängt also vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes;

die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk. Für das Individuum, welches im Gebrauche seiner Freiheit blos auf sich selbst sieht, war bei einer solchen Veränderung Verlust; für die Natur, die ihren Zweck mit dem Menschen auf die Gattung richtet, war sie Gewinn. Jenes hat daher Ursache, alle Uebel, die es erduldet, und alles Böse, das es verübt, seiner eigenen Schuld zuzuschreiben, zugleich aber auch als ein Glied des Ganzen (einer Gattung) die Weisheit und Zweckmässigkeit der Anordnung zu bewundern und zu preisen. — Auf diese Weise kann man auch die oft gemissdeuteten, dem Scheine nach einander widerstreitenden Behauptungen des berühmten J. J. ROUSSEAU unter sich und mit der Vernunft in Einstimmung bringen. In seiner Schrift über den Einfluss der Wissenschaften und der über die Ungleichheit der Menschen zeigt er ganz richtig den unvermeidlichen Widerstreit der Cultur mit der Natur des menschlichen Geschlechts, als einer physischen Gattung, in welcher jedes Individuum seine Bestimmung ganz erreichen sollte; in seinem Emil aber, seinem gesellschaftlichen Contracte und anderen Schriften sucht er wieder das schwere Problem aufzulösen: wie die Cultur fortgehen müsse, um die Anlagen der Menschheit, als einer sittlichen Gattung, zu ihrer Bestimmung gehörig zu entwickeln, so dass diese jener als Naturgattung nicht mehr widerstreite. Aus welchem Widerstreit, (da die Cultur, nach wahren Principien der Erziehung zum Menschen und Bürger zugleich vielleicht noch nicht recht angefangen, vielweniger vollendet ist,) alle wahre Uebel entspringen, die das menschliche Leben drücken, und alle Laster, die es verunehren;* indessen dass die Anreize zu den letzteren, denen man desfalls

* Um nur einige Beispiele dieses Widerstreits zwischen der Bestrebung der Menschheit zu ihrer sittlichen Bestimmung einerseits und der unveränderlichen Befolgung der für den rohen und thierischen Zustand in ihrer Natur gelegten Gesetze andererseits beizubringen, führe ich Folgendes an.

Die Epoche der Mündigkeit, d. i. des Triebes sowohl, als Vermögens, seine Art zu erzeugen, hat die Natur auf das Alter von etwa 16 bis 17 Jahren festgesetzt; ein Alter, in welchem der Jüngling im rohen Naturstande buchstäblich ein Mann wird; denn er hat alsdann das Vermögen, sich selbst zu erhalten, seine Art zu erzeugen, und auch diese, sammt seinem Weibe, zu erhalten. Die Einfalt der Bedürfnisse macht ihm dieses leicht. Im cultivirten Zustande hingegen gehören zum Letzteren viele Erwerbmittel, sowohl an Geschicklichkeit, als auch an günstigen äussern Umständen, so dass diese Epoche, bürgerlich, wenigstens im Durchschnitte um 10 Jahre weiter hinausgerückt wird. Die Natur hat indessen ihren Zeitpunkt der Reife nicht zugleich mit dem Fortschritte der gesellschaftlichen Verfeinerung verändert, sondern befolgt hart-

Schuld gibt, an sich gut und als Naturanlagen zweckmässig sind, diese Anlagen aber, da sie auf den blosen Naturzustand gestellt waren, durch

näckig ihr Gesetz, welches sie auf die Erhaltung der Menschengattung als Thiergattung gestellt hat. Hieraus entspringt nun dem Naturzwecke durch die Sitten, und diesen durch jenen ein unvermeidlicher Abbruch. Denn der Naturmensch ist in einem gewissen Alter schon Mann, wenn der bürgerliche Mensch, (der doch nicht aufhört Naturmensch zu sein,) nur Jüngling, ja wohl gar nur Kind ist; denn so kann man denjenigen wohl nennen, der seiner Jahre wegen (im bürgerlichen Zustande) sich nicht einmal selbst, vielweniger seine Art erhalten kann, ob er gleich den Trieb und das Vermögen, mithin den Ruf der Natur für sich hat, sie zu erzeugen. Denn die Natur hat gewiss nicht Instincte und Vermögen in lebende Geschöpfe gelegt, damit sie solche bekämpfen und unterdrücken sollten. Also war die Anlage derselben auf den gesitteten Zustand gar nicht gestellt, sondern blos auf die Erhaltung der Menschengattung als Thiergattung, und der civilisirte Zustand kommt also mit der letzteren in unvermeidlichen Widerstreit, den nur eine vollkommene bürgerliche Verfassung, (das äusserste Ziel der Cultur,) heben könnte, da jetzt jener Zwischenraum gewöhnlicher Weise mit Lastern und ihrer Folge, dem mannigfaltigen menschlichen Elende besetzt wird.

Ein anderes Beispiel zum Beweise der Wahrheit des Satzes, dass die Natur in uns zwei Anlagen zu zwei verschiedenen Zwecken, nämlich der Menschheit als Thiergattung, und ebenderselben als sittlicher Gattung, gegründet habe, ist das: *ars longa, vita brevis* des HIPPOKRATES. Wissenschaften und Künste könnten durch einen Kopf, der für sie gemacht ist, wenn er einmal zur rechten Reife des Urtheils durch lange Uebung und erworbene Erkenntniss gelangt ist, viel weiter gebracht werden, als ganze Generationen von Gelehrten nach einander es leisten mögen, wenn jener nur mit der nämlichen jugendlichen Kraft des Geistes die Zeit, die diesen Generationen zusammen verliehen ist, durchlebte. Nun hat die Natur ihre Entschliessung wegen der Lebensdauer des Menschen offenbar aus einem anderen Gesichtspunkte, als dem der Beförderung der Wissenschaften genommen. Denn wenn der glücklichste Kopf am Rande der grössten Entdeckungen steht, die er von seiner Geschicklichkeit und Erfahrenheit hoffen darf, so tritt das Alter ein; er wird stumpf, und muss es einer zweiten Generation, (die wieder vom ABC anfängt und die ganze Strecke, die schon zurückgelegt war, nochmals durchwandern muss,) überlassen, noch eine Spanne im Fortschritte der Cultur hinzuzuthun. Der Gang der Menschengattung zur Erreichung ihrer ganzen Bestimmung scheint daher unaufhörlich unterbrochen und in conttnuirlicher Gefahr zu sein, in die alte Rohigkeit zurückzufallen; und der griechische Philosoph klagte nicht ganz ohne Grund: es ist Schade, dass man alsdann sterben muss, wenn man eben angefangen hat einzusehen, wie man eigentlich hätte leben sollen.

Ein drittes Beispiel mag die Ungleichheit unter den Menschen, und zwar nicht die der Naturgaben oder Glücksgüter, sondern des allgemeinen Menschenrechts derselben sein; eine Ungleichheit, über die ROUSSEAU mit vieler Wahrheit klagt, die aber von der Cultur nicht abzusondern ist, so lange sie gleichsam planlos fortgeht, (welches eine lange Zeit hindurch gleichfalls unvermeidlich ist,) und zu welcher die

die fortgehende Cultur Abbruch leiden, und dieser dagegen Abbruch thun, bis vollkommene Kunst wieder Natur wird, als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist.

Beschluss der Geschichte.

Der Anfang der folgenden Periode war: dass der Mensch aus dem Zeitabschnitte der Gemächlichkeit und des Friedens in den der Arbeit und der Zwietracht, als das Vorspiel der Vereinigung in Gesellschaft, überging. Hier müssen wir wiederum einen grossen Sprung thun, und ihn auf einmal in den Besitz gezähmter Thiere und der Gewächse, die er selbst durch Säen oder Pflanzen seiner Nahrung vervielfältigen konnte, versetzen (IV, 2); obwohl es mit dem Uebergange aus dem wilden Jägerleben in den ersten, und aus dem unstäten Wurzelgraben oder Fruchtsammeln in den zweiten Zustand langsam genug zugegangen sein mag. Hier musste nun der Zwist zwischen bis dahin friedlich neben einander lebenden Menschen schon anfangen, dessen Folge die Trennung derer von verschiedener Lebensart und ihre Zerstreuung auf der Erde war. Das Hirtenleben ist nicht allein gemächlich, sondern gibt auch, weil es in einem weit und breit unbewohnten Boden an Futter nicht mangeln kann, den sichersten Unterhalt. Dagegen ist der Ackerbau oder die Pflanzung sehr mühsam, vom Unbestande der Witterung abhangend, mithin unsicher, erfordert auch bleibende Behausung, Eigenthum des Bodens und hinreichende Gewalt, ihn zu vertheidigen; der Hirte aber hasst dieses Eigenthum, welches seine Freiheit der Weiden einschränkt. Was das Erste betrifft, so konnte der Ackersmann den Hirten als vom Himmel mehr begünstigt zu beneiden scheinen (v. 4); in der That aber wurde ihm der letztere, so lange er in seiner Nachbarschaft blieb, sehr lästig; denn das weidende Vieh schont seine Pflanzungen nicht. Da es nun

Natur den Menschen gewiss nicht bestimmt hatte; da sie ihm Freiheit gab und Vernunft, diese Freiheit durch nichts, als ihre eigene allgemeine und zwar äussere Gesetzmässigkeit, welche das bürgerliche Recht heisst, einzuschränken. Der Mensch sollte sich aus der Rohigkeit seiner Naturanlagen selbst herausarbeiten, und indem er sich über sie erhebt, dennoch Acht haben, dass er nicht wider sie verstosse; eine Geschicklichkeit, die er nur spät und nach vielen misslingenden Versuchen erwarten kann, binnen welcher Zwischenzeit die Menschheit unter den Uebeln seufzt, die sie sich aus Unerfahrenheit selbst anthut.

jenem, nach dem Schaden, den er angerichtet hat, ein Leichtes ist, sich mit seiner Heerde weit weg zu machen und sich aller Schadloshaltung zu entziehen, weil er nichts hinterlässt, was er nicht eben so gut allenthalben wiederfände, so war es wohl der Ackersmann, der gegen solche Beeinträchtigungen, die der Andere nicht für unerlaubt hielt, Gewalt brauchen und, (da die Veranlassung dazu niemals ganz aufhören konnte,) wenn er nicht der Früchte seines langen Fleisses verlustig gehen wollte, sich endlich so weit, als es ihm möglich war, von denen, die das Hirtenleben treiben, entfernen musste (v. 16). Diese Scheidung macht die dritte Epoche.

Ein Boden, von dessen Bearbeitung und Bepflanzung (vornehmlich mit Bäumen) der Unterhalt abhängt, erfordert bleibende Behausungen; und die Vertheidigung desselben gegen alle Verletzungen bedarf einer Menge einander Beistand leistender Menschen. Mithin konnten die Menschen bei dieser Lebensart sich nicht mehr familienweise zerstreuen, sondern mussten zusammenhalten und Dorfschaften, (uneigentlich Städte genannt,) errichten, um ihr Eigenthum gegen wilde Jäger oder Horden herumschweifender Hirten zu schützen. Die ersten Bedürfnisse des Lebens, deren Anschaffung eine verschiedene Lebensart erfordert (v. 20), konnten nun gegen einander vertauscht werden. Daraus musste Cultur entspringen und der Anfang der Kunst, des Zeitvertreibes sowohl, als des Fleisses (v. 21. 22); was aber das Vornehmste ist, auch einige Anstalt zur bürgerlichen Verfassung und öffentlicher Gerechtigkeit, zuerst freilich nur in Ansehung der grössten Gewaltthätigkeiten, deren Rächung nun nicht mehr, wie im wilden Zustande, Einzelnen, sondern einer gesetzmässigen Macht, die das Ganze zusammenhielt, d. i. einer Art von Regierung überlassen war, über welche selbst keine Ausübung der Gewalt stattfand (v. 23. 24). — Von dieser ersten und rohen Anlage konnte sich nun nach und nach alle menschliche Kunst, unter welcher die der Geselligkeit und bürgerlichen Sicherheit die erspriesslichste ist, allmählig entwickeln, das menschliche Geschlecht sich vermehren, und aus einem Mittelpunkte, wie Bienenstöcke, durch Aussendung schon gebildeter Colonisten überall verbreiten. Mit dieser Epoche fing auch die Ungleichheit unter Menschen, diese reiche Quelle so vieles Bösen, aber auch alles Guten an, und nahm fernerhin zu.

So lange nun noch die nomadischen Hirtenvölker, welche allein Gott für ihren Herrn erkennen, die Städtebewohner und Ackerleute

welche einen Menschen (Obrigkeit) zum Herrn haben (VI, 4),* umschwärmten, und als abgesagte Feinde alles Landeigenthums diese anfeindeten, und von diesen wieder gehasst wurden, war zwar continuirlicher Krieg zwischen beiden, wenigstens unaufhörliche Kriegsgefahr, und beiderseitige Völker konnten daher im Inneren wenigstens des unschätzbaren Gutes der Freiheit froh werden; — (denn Kriegsgefahr ist auch noch jetzt das Einzige, was den Despotismus mässigt; weil Reichthum dazu erfordert wird, dass ein Staat jetzt eine Macht sei, ohne Freiheit aber keine Betriebsamkeit, die Reichthum hervorbringen könnte, stattfindet. In einem armen Volke muss an dessen Stelle grosse Theilnehmung an der Erhaltung des gemeinen Weisens angetroffen werden; welche wiederum nicht anders, als wenn es sich darin frei fühlt, möglich ist.) — Mit der Zeit aber musste denn doch der angehende Luxus der Städtebewohner, vornehmlich aber die Kunst zu gefallen, wodurch die städtischen Weiber die schmuzigen Dirnen der Wüsten verdunkelten, eine mächtige Lockspeise für jene Hirten sein (v. 2), in Verbindung mit diesen zu treten und sich in das glänzende Elend der Städte ziehen zu lassen. Da denn durch Zusammenschmelzung zweier sonst einander feindseligen Völkerschaften, mit dem Ende aller Kriegsgefahr zugleich das Ende aller Freiheit, also der Despotismus mächtiger Tyrannen einerseits, bei kaum noch angefangener Cultur aber seelenlose Ueppigkeit in verworfenster Sklaverei, mit allen Lastern des rohen Zustandes vermischt, andererseits das menschliche Geschlecht von dem ihm durch die Natur vorgezeichneten Fortgange der Ausbildung seiner Anlagen zum Guten unwiderstehlich abbrachte; und es dadurch selbst seiner Existenz, als einer über die Erde zu herrschen, nicht viehisch zu geniessen und sklavisch zu dienen, bestimmten Gattung, unwürdig machte (v. 17).

Schlussanmerkung.

Der denkende Mensch fühlt einen Kummer, der wohl gar Sittenverderbniss werden kann, von welchem der Gedankenlose nichts weiss: nämlich Unzufriedenheit mit der Vorsehung, die den Weltlauf im Ganzen

* Die arabischen Beduinen nennen sich noch Kinder eines ehemaligen Scheiks, des Stifters ihres Stammes (als Beni Haled u. d. gl.). Dieser ist keineswegs Herr über sie, und kann nach seinem Kopfe keine Gewalt an ihnen ausüben. Denn in einem Hirtenvolke, da Niemand liegendes Eigenthum hat, welches er zurücklassen müsste, kann jede Familie, der es da missfällt, sich sehr leicht vom Stamme absondern, um einen andern zu verstärken

regiert, wenn er die Uebel überschlägt, die das menschliche Geschlecht so sehr, und, (wie es scheint,) ohne Hoffnung eines Bessern drücken. Es ist aber von der grössten Wichtigkeit, *mit der Vorsehung zufrieden zu sein*, (ob sie uns gleich auf unserer Erdenwelt eine so mühsame Bahn vorgezeichnet hat:) theils um unter den Mühseligkeiten immer noch Muth zu fassen, theils um, indem wir die Schuld davon aufs Schicksal schieben, nicht unsere eigene, die vielleicht die einzige Ursache aller dieser Uebel sein mag, darüber aus dem Auge zu setzen und in der Selbstbesserung die Hülfe dagegen zu versäumen.

Man muss gestehen, dass die grössten Uebel, welche gesittete Völker drücken, uns vom *Kriege*, und zwar nicht so sehr von dem, der wirklich oder gewesen ist, als von der nie nachlassenden und sogar unaufhörlich vermehrten *Zurüstung* zum künftigen, zugezogen werden. Hiezu werden alle Kräfte des Staates, alle Früchte seiner Cultur, die zu einer noch grösseren Cultur gebraucht werden könnten, verwandt; der Freiheit wird an so vielen Orten mächtiger Abbruch gethan, und die mütterliche Vorsorge des Staates für einzelne Glieder in eine unerbittliche Härte der Forderungen verwandelt, indess diese doch auch durch die Besorgniss äusserer Gefahr gerechtfertigt wird. Allein würde wohl diese Cultur, würde die enge Verbindung der Stände des gemeinen Wesens zur wechselseitigen Beförderung ihres Wohlstandes, würde die Bevölkerung, ja sogar der Grad der Freiheit, der, obgleich unter sehr einschränkenden Gesetzen, noch übrig ist, wohl angetroffen werden, wenn jener immer gefürchtete Krieg selbst den Oberhäuptern der Staaten diese *Achtung für die Menschheit* nicht abnöthigte? Man sehe nur *Sina* an, welches seiner Lage nach wohl etwa einmal einen unvorhergesehenen Ueberfall, aber keinen mächtigen Feind zu fürchten hat, und in welchem daher alle Spur von Freiheit vertilgt ist. — Auf der Stufe der Cultur also, worauf das menschliche Geschlecht noch steht, ist der Krieg ein unentbehrliches Mittel, diese noch weiter zu bringen; und nur nach einer (Gott weiss wann) vollendeten Cultur würde ein immerwährender Friede für uns heilsam, und auch durch jene allein möglich sein. Also sind wir, was diesen Punkt betrifft, an den Uebeln doch wohl selbst Schuld, über die wir so bittere Klagen erheben; und die heilige Urkunde hat ganz Recht, die Zusammenschmelzung der Völker in eine Gesellschaft, und ihre völlige Befreiung von äusserer Gefahr, da ihre Cultur kaum angefangen hatte, als eine Hemmung aller ferneren Cultur und eine Versenkung in unheilbares Verderbniss vorzustellen.

Die zweite Unzufriedenheit der Menschen trifft die Ordnung der Natur in Ansehung der Kürze des Lebens. Man muss sich zwar nur schlecht auf die Schätzung des Werthes desselben verstehen, wenn man noch wünschen kann, dass es länger währen solle, als es wirklich dauert; denn das wäre doch nur eine Verlängerung eines mit lauter Mühseligkeiten beständig ringenden Spiels. Aber man mag es einer kindischen Urtheilskraft allenfalls nicht verdenken, dass sie den Tod fürchtet, ohne das Leben zu lieben, und indem es ihr schwer wird, ihr Dasein jeden einzelnen Tag mit leidlicher Zufriedenheit durchzubringen, dennoch der Tage niemals genug hat, diese Plage zu wiederholen. Wenn man aber nur bedenkt, wie viel Sorge um die Mittel zur Hinbringung eines so kurzen Lebens uns quält, wie viel Ungerechtigkeit auf Hoffnung eines künftigen, obzwar so wenig dauernden Genusses ausgeübt wird; so muss man vernünftiger Weise glauben, dass, wenn die Menschen in eine Lebensdauer von 800 und mehr Jahren hinaussehen könnten, der Vater vor seinem Sohne, ein Bruder vor dem anderen, oder ein Freund neben dem anderen kaum seines Lebens mehr sicher sein würde, und dass die Laster eines so lange lebenden Menschengeschlechts zu einer Höhe steigen müssten, wodurch sie keines bessern Schicksals würdig sein würden, als in einer allgemeinen Ueberschwemmung von der Erde vertilgt zu werden (v. 12. 13).

Der dritte Wunsch, oder vielmehr die leere Sehnsucht, (denn man ist sich bewusst, dass das Gewünschte uns niemals zu Theil werden kann,) ist das Schattenbild des von Dichtern so gepriesenen goldenen Zeitalters; wo eine Entledigung von allem eingebildeten Bedürfnisse, das uns die Ueppigkeit aufladet, sein soll, eine Genügsamkeit mit dem blosen Bedarf der Natur, eine durchgängige Gleichheit der Menschen, ein immerwährender Friede unter ihnen, mit einem Worte, der reine Genuss eines sorgenfreien, in Faulheit verträumten oder mit kindischem Spiel vertändelten Lebens; — eine Sehnsucht, die die Robinsone und die Reisen nach den Südseeinseln so reizend macht, überhaupt aber den Ueberdruss beweiset, den der denkende Mensch am civilisirten Leben fühlt, wenn er dessen Werth lediglich im Genusse sucht, und das Gegengewicht der Faulheit dabei in Anschlag bringt, wenn etwa die Vernunft ihn erinnert, dem Leben durch Handlungen einen Werth zu geben. Die Nichtigkeit dieses Wunsches zur Rückkehr in jene Zeit der Einfalt und Unschuld wird hinreichend gezeigt, wenn man durch die obige Vorstellung des ursprünglichen Zustandes belehrt wird: der Mensch könne sich darin nicht erhalten, darum weil er ihm nicht genügt; noch weniger sei er geneigt,

jemals wieder in denselben zurückzukehren; so dass er also den gegenwärtigen Zustand der Mühseligkeiten doch immer sich selbst und seiner eigenen Wahl beizumessen habe.

Es ist also dem Menschen eine solche Darstellung seiner Geschichte erspriesslich und dienlich zur Lehre und Besserung, die ihm zeigt, dass er der Vorsehung, wegen der Uebel, die ihn drücken, keine Schuld geben müsse; dass er seine eigene Vergehung auch nicht einem ursprünglichen Verbrechen seiner Stammeltern zuzuschreiben berechtigt sei, wodurch etwa ein Hang zu ähnlichen Uebertretungen in der Nachkommenschaft erblich geworden wäre, (denn willkührliche Handlungen können nichts Anerbendes bei sich führen,) sondern dass er das von jenen Geschehene mit vollem Rechte als von ihm selbst gethan anerkennen und sich also von allen Uebeln, die aus dem Missbrauche seiner Vernunft entspringen, die Schuld gänzlich selbst beizumessen habe, indem er sich selbst wohl bewusst werden kann, er würde sich in denselben Umständen gerade eben so verhalten, und den ersten Gebrauch der Vernunft damit gemacht haben, sie (selbst wider den Wink der Natur) zu missbrauchen. Die eigentlichen physischen Uebel, wenn jener Punkt wegen der moralischen berichtigt ist, können alsdann, in der Gegenrechnung von Verdienst und Schuld, schwerlich einen Ueberschuss zu unserem Vortheil austragen.

Und so ist der Ausschlag einer durch Philosophie versuchten ältesten Menschengeschichte: Zufriedenheit mit der Vorsehung und dem Gange menschlicher Dinge im Ganzen, der nicht vom Guten anhebend zum Bösen fortgeht, sondern sich vom Schlechtern zum Besseren allmählig entwickelt; zu welchem Fortschritt denn ein Jeder an seinem Theile, so viel in seinen Kräften steht, beizutragen, durch die Natur selbst berufen ist.

XI.

Recension

von

GOTTL. HUFELAND'S

Versuch über den Grundsatz

des Naturrechts.

1786.

Leipzig bei G. J. Goeschen. Versuch über den Grundsatz des Naturrechts — nebst einem Anhange, von Gottlieb Hufeland, der Weltweisheit und beider Rechte Doctor. 1785.

In Wissenschaften, deren Gegenstand durch lauter Vernunftbegriffe gedacht werden muss, wie die es sind, welche die praktische Weltweisheit ausmachen, nicht blos zu den ersten Grundbegriffen und Grundsätzen zurückgehen, sondern, weil es diesen leicht an Zulässigkeit und objectiver Realität fehlen könnte, die selbst durch ihre Zulänglichkeit für einzelne vorkommende Fälle noch nicht hinreichend bewiesen ist, ihre Quellen in dem Vernunftvermögen selbst aufsuchen, ist ein rühmliches Unternehmen, welchem sich Herr Hufeland hier in Ansehung des Naturrechts unterzogen hat. Er stellt in zehn Abschnitten den Gegenstand des Naturrechts, die Entwickelung des Begriffs vom Recht, die nothwendigen Eigenschaften des Grundsatzes desselben, dann die verschiedenen Systeme hierüber und die Prüfung derselben, jene mit historischer Ausführlichkeit, diese mit kritischer Genauigkeit dar, wo man die Grundsätze eines Grotius, Hobbes, Pufendorf, Thomasius, Heinrich und Sam. von Cocceji, Wolf, Gundling, Beyer, Treuer, Köhler, Claproth, Schmauss, Achenwall, Sulzer, Feder, Eberhard, Platner, Mendelssohn, Garve, Höpfner, Ulrich, Zöllner, Hamann, Selle, Flatt, Schlettwein antrifft, und nicht leicht einen vermissen wird; welches dem, welcher gerne das Ganze alles bisher in diesem Fache Geschehenen übersehen und die allgemeine Musterung desselben anstellen möchte, eine angenehme Erleichterung ist. Er sucht die Ursachen dieser Verschiedenheit in Grundsätzen auf; setzt darauf die formalen Bedingungen des Naturrechts fest, leitet den Grundsatz desselben in einer von ihm selbst ausgedachten Theorie ab, bestimmt die Verbindlichkeit im Naturrecht näher, und vollendet dieses Werk durch die daraus gezogenen Folgerungen; denn im Anhange noch einige besondere Anwendungen jener Begriffe und Grundsätze beigefügt sind.

In einer so grossen Mannigfaltigkeit der Materien über einzelne Punkte Anmerkungen zu machen, würde ebenso weitschweifig, als unzweckmässig sein. Es mag also genug sein, den Grundsatz der Errichtung eines eigenen Systems, der dieses Werk charakterisirt, vom achten Abschnitte an auszuheben, und seine Quelle sowohl, als die Bestimmung anzuzeigen. Der Verfasser hält nämlich Principien, die blos die Form des freien Willens, unangesehen alles Objects, bestimmen, nicht für hinreichend zum praktischen Gesetze, und also, um Verbindlichkeit davon abzuleiten. Daher sucht er zu jenen formalen Regeln eine Materie, d. i. ein Object, welches, als der höchste Zweck eines vernünftigen Wesens, den ihm die Natur der Dinge vorschreibt, als ein Postulat angenommen werden könne, und setzt es in der Vervollkommnung desselben. Daher der oberste praktische Grundsatz: befördere die Vollkommenheit aller empfindenden, vorzüglich der vernünftigen Wesen, — also auch deine eigene; woraus denn der Satz: verhindere die Verminderung derselben an Andern, — vorzüglich an dir selbst, (sofern Andere davon die Ursache sein möchten,) welches Letztere einen Widerstand, mithin einen Zwang offenbar in sich schliesst.

Das Eigenthümliche des Systems unseres Verfassers besteht nun darin, dass er den Grund alles Naturrechts und aller Befugniss in einer vorhergehenden natürlichen Verbindlichkeit setzt, und dass der Mensch darum befugt sei, Andere zu zwingen, weil er hiezu (nach dem letzten Theile des Grundsatzes) verbunden ist; anders, glaubt er, könne die Befugniss zum Zwange nicht erklärt werden. Ob er nun gleich die ganze Wissenschaft natürlicher Rechte auf Verbindlichkeiten gründet, so warnt er doch, darunter nicht die Verbindlichkeit Anderer, unserem Rechte eine Genüge zu leisten, zu verstehen; (Hobbes merkt schon an, dass, wo der Zwang unsere Ansprüche begleitet, keine Verbindlichkeit Anderer, sich diesem Zwange zu unterwerfen, mehr gedacht werden könne.) Hieraus schliesst er, dass die Lehre von den Verbindlichkeiten im Naturrecht überflüssig sei und oft missleiten könne. Hierin tritt Recensent dem Verfasser gerne bei. Denn die Frage ist hier nur, unter welchen Bedingungen ich den Zwang ausüben könne, ohne den allgemeinen Grundsätzen des Rechts zu widerstreiten; ob der Andere nach ebendenselben Grundsätzen sich passiv verhalten oder reagiren dürfe, ist seine Sache zu untersuchen, so lange nämlich alles im Naturzustande betrachtet wird; denn im bürgerlichen ist dem Richterspruche, der das Recht dem einen Theile zuerkennt, jederzeit eine Verbindlichkeit des Gegners correspondirend.

Auch hat diese Bemerkung im Naturrecht ihren grossen Nutzen, um den eigentlichen Rechtsgrund nicht durch Einmengung ethischer Fragen zu verwirren. Allein, dass die Befugniss zu zwingen sogar eine Verbindlichkeit dazu, welche uns von der Natur selbst auferlegt sei, durchaus zum Grunde haben müsse, das scheint Recensenten nicht klar zu sein; vornehmlich weil der Grund mehr enthält, als zu jener Folge nöthig ist. Denn daraus scheint zu folgen, dass man von seinem Rechte nichts nachlassen könne, wozu uns ein Zwang erlaubt ist, weil diese Erlaubniss auf einer innern Verbindlichkeit beruht, sich durchaus, und mithin allenfalls mit Gewalt, die uns gestrittene Vollkommenheit zu erringen. Es scheint auch, dass, nach dem angenommenen Richtmaasse der Befugniss, die Beurtheilung dessen, wozu ich ein Recht habe, selbst in den gemeinsten Fällen des Lebens so künstlich ausfallen müsse, dass selbst der geübteste Verstand sich in continuirlicher Verlegenheit, wo nicht gar in der Unmöglichkeit befinden würde, mit Gewissheit auszumachen, wie weit sich sein Recht erstrecke. — Von dem Rechte zum Ersatz behauptet der Verfasser, dass es im blosen Naturstande als Zwangsrecht nicht stattfinde; doch gesteht er, dass er es blos darum aufgebe, weil er es nicht beweisen zu können glaubt. In ebendemselben Zustande räumt er auch keine Zurechnung ein, weil da kein Richter angetroffen wird. — Einige Fingerzeige zur Anwendung gibt der Herr Verfasser im Anhange: wo er von der ersten Erwerbung, von der durch Verträge, vom Staats- und Völkerrechte handelt, und zuletzt eine neue nothwendige Wissenschaft vorschlägt, welche die Lücke zwischen dem Natur- und possitiven Rechte ausfüllen könne. Man kann nicht in Abrede ziehen, dass in diesem Werke viel Neues, Tiefgedachtes und zugleich Wahres, enthalten sei, überall aber etwas, das zur Entdeckung des Kriterii der Wahrheit in Sätzen des Naturrechts und der Grenzbestimmung des eigenthümlichen Bodens desselben vorbereitet und Anleitung gibt. Doch rechnet Recensent noch sehr auf den fortgesetzten Gebrauch, den der Verfasser noch künftig in seinen Lehrstunden von seinem Grundsatze machen wird. Denn diese Art von Experiment ist in keiner Art von Erkenntniss aus blosen Begriffen nöthiger, und dabei doch so thunlich, als in Fragen über das Recht, das auf bloser Vernunft beruht; Niemand aber kann dergleichen Versuch mannigfaltiger und ausführlicher anstellen, als der, welcher sein angenommenes Princip an so viel Folgerungen, als ihm das ganze System, das er öfters durchgehen muss, darbietet, zu prüfen Gelegenheit hat. Es wäre unschicklich, Einwürfe wider eine Schrift aufzustellen, die sich auf

das besondere System gründen, das sich der Recensent über ebendenselben Gegenstand gemacht hat; seine Befugniss erstreckt sich nicht weiter, als nur auf die Prüfung der Zusammenstimmung der vorgetragenen Sätze untereinander, oder mit solchen Wahrheiten, die er als vom Verfasser zugestanden annehmen kann. Daher können wir nichts weiter hinzufügen, als dass gegenwärtige Schrift den lebhaften und forschenden Geist des Verfassers, von welchem sich in der Folge viel erwarten lässt, beweise, und eine ähnliche Bearbeitung, in dieser sowohl, als in andern Vernunftwissenschaften, die Principien sorgfältig zu berichtigen, dem Geschmacke und vielleicht auch dem Berufe dieses Zeitalters angemessen und daher allgemein anzupreisen sei.

XII.

Was heisst:

sich im Denken orientiren?

1786.

Wir mögen unsere Begriffe noch so hoch anlegen und dabei noch so sehr von der Sinnlichkeit abstrahiren, so hängen ihnen doch noch immer bildliche Vorstellungen an, deren eigentliche Bestimmung es ist, sie, die sonst nicht von der Erfahrung abgeleitet sind, zum Erfahrungsgebrauche tauglich zu machen. Denn wie wollten wir auch unseren Begriffen Sinn und Bedeutung verschaffen, wenn ihnen nicht irgend eine Anschauung, (welche zuletzt immer ein Beispiel aus irgend einer möglichen Erfahrung sein muss,) untergelegt würde? Wenn wir hernach von dieser concreten Verstandeshandlung die Beimischung des Bildes, zuerst der zufälligen Wahrnehmung durch Sinne, dann sogar die reine sinnliche Anschauung überhaupt weglassen; so bleibt jener reine Verstandesbegriff übrig, dessen Umfang nun erweitert ist und eine Regel des Denkens überhaupt enthält. Auf solche Weise ist selbst die allgemeine Logik zu Stande gekommen; und manche heuristische Methode zu denken liegt in dem Erfahrungsgebrauche unseres Verstandes und der Vernunft vielleicht noch verborgen, welche, wenn wir sie behutsam aus jener Erfahrung herauszuziehen verständen, die Philosophie wohl mit mancher nützlichen Maxime, selbst im abstracten Denken bereichern könnte.

Von dieser Art ist der Grundsatz, zu dem der sel. Mendelssohn, so viel ich weiss, nur in seinen letzten Schriften (den Morgenstunden S. 165—66, und dem Briefe an Lessing's Freunde S. 33 und 67) sich ausdrücklich bekannte; nämlich die Maxime der Nothwendigkeit, im speculativen Gebrauche der Vernunft, (welchem er sonst in Ansehung der Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände sehr viel, sogar bis zur Evidenz der Demonstration zutraute,) durch ein gewisses Leitungsmittel, welches er bald den Gemeinsinn (Morgenstunden), bald die gesunde Vernunft, bald den schlichten Menschenverstand (an Lessing's Freunde) nannte, sich zu **orientiren**. Wer hätte denken sollen, dass dieses Geständniss nicht allein seiner vortheilhaften Meinung von der Macht des speculativen Vernunftgebrauchs in Sachen der Theologie

so verderblich werden sollte, (welches in der That unvermeidlich war;) sondern dass selbst die gemeine gesunde Vernunft bei der Zweideutigkeit, worin er die Ausübung dieses Vermögens im Gegensatze mit der Speculation liess, in Gefahr gerathen würde, zum Grundsatze der Schwärmerei und der gänzlichen Entthronung der Vernunft zu dienen? Und doch geschah dieses in der Mendelssohn- und Jacobi'schen Streitigkeit, vornehmlich durch die nicht unbedeutenden Schlüsse des scharfsinnigen Verfassers der Resultate;* wiewohl ich keinem von beiden die Absicht, eine so verderbliche Denkungsart in Gang zu bringen, beilegen will, sondern des letzteren Unternehmung lieber als *argumentum ad hominem* ansehe, dessen man sich zur blosen Gegenwehr zu bedienen wohl berechtigt ist, um die Blöse, die der Gegner gibt, zu dessen Nachtheil zu benutzen. Andererseits werde ich zeigen, dass es in der That blos die Vernunft, nicht ein vorgeblicher geheimer Wahrheitssinn, keine überschwengliche Anschauung unter dem Namen des Glaubens, worauf Tradition oder Offenbarung, ohne Einstimmung der Vernunft, gepfropft werden kann, sondern, wie Mendelssohn standhaft und mit gerechtem Eifer behauptete, blos die eigentliche reine Menschenvernunft sei, wodurch er es nöthig fand und anpries, sich zu orientiren; obzwar freilich hiebei der hohe Anspruch des speculativen Vermögens derselben, vornehmlich ihr allein gebietendes Ansehen (durch Demonstration) wegfallen, und ihr, sofern sie speculativ ist, nichts weiter, als das Geschäft der Reinigung des gemeinen Vernunftbegriffs von Widersprüchen und die Vertheidigung gegen ihre eigenen sophistischen Angriffe auf die Maximen einer gesunden Vernunft übrig gelassen werden muss. — Der erweiterte und genauer bestimmte Begriff des Sich-Orientirens kann uns behülflich sein, die Maxime der gesunden Vernunft, in ihren Bearbeitungen zur Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände, deutlich darzustellen.

Sich orientiren heisst, in der eigentlichen Bedeutung des Worts: aus einer gegebenen Weltgegend, (in deren vier wir den Horizont eintheilen,) die übrigen, namentlich den Aufgang zu finden. Sehe ich nun die Sonne am Himmel und weiss, dass es nun die Mittagszeit ist, so weiss ich Süden, Westen, Norden und Osten zu finden. Zu diesem Behufe bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterschiedes an meinem

* Jacobi Briefe über die Lehre des Spinoza. Breslau 1785. — Jacobi wider Mendelssohn's Beschuldigung betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza. Leipzig 1786. — Die Resultate der Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Philosophie; kritisch untersucht von einem Freiwilligen. Ebendas.

eigenen Subject, nämlich der rechten und linken Hand. Ich nenne es ein Gefühl, weil diese zwei Seiten äusserlich in der Anschauung keinen merklichen Unterschied zeigen. Ohne dieses Vermögen, in der Beschreibung eines Zirkels, ohne an ihm irgend eine Verschiedenheit der Gegenstände zu bedürfen, doch die Bewegung von der Linken zur Rechten von der in entgegengesetzter Richtung zu unterscheiden, und dadurch eine Verschiedenheit in der Lage der Gegenstände *a priori* zu bestimmen, würde ich nicht wissen, ob ich Westen dem Südpunkte des Horizonts zur Rechten oder zur Linken setzen, und so den Kreis durch Norden und Osten bis wieder zu Süden vollenden sollte. Also orientire ich mich geographisch bei allen objectiven Datis am Himmel doch nur durch einen subjectiven Unterscheidungsgrund; und wenn in einem Tage durch ein Wunder alle Sternbilder zwar übrigens dieselbe Gestalt und ebendieselbe Stellung gegen einander behielten, nur dass die Richtung derselben, die sonst östlich war, jetzt westlich geworden wäre, so würde in der nächsten sternhellen Nacht zwar kein menschliches Auge die geringste Veränderung bemerken und selbst der Astronom, wenn er blos auf das, was er sieht, und nicht zugleich was er fühlt, Acht gäbe, würde sich unvermeidlich desorientiren. So aber kommt ihm ganz natürlich das zwar durch die Natur angelegte, aber durch öftere Ausübung gewohnte Unterscheidungsvermögen durchs Gefühl der rechten und linken Hand zu Hülfe, und er wird, wenn er nur den Polarstern ins Auge nimmt, nicht allein die vorgegangene Veränderung bemerken, sondern sich auch ungeachtet derselben orientiren können.

Diesen geographischen Begriff des Verfahrens sich zu orientiren, kann ich nun erweitern und darunter verstehen: sich in einem gegebenen Raum überhaupt, mithin blos mathematisch orientiren. Im Finsteren orientire ich mich in einem mir bekannten Zimmer, wenn ich nur einen einzigen Gegenstand, dessen Stelle ich im Gedächtniss habe, anfassen kann. Aber hier hilft mir offenbar nichts, als das Bestimmungsvermögen der Lagen nach einem subjectiven Unterscheidungsgrunde; denn die Objecte, deren Stelle ich finden soll, sehe ich gar nicht; und hätte Jemand mir zum Spasse alle Gegenstände, zwar in derselben Ordnung unter einander, aber links gesetzt, was vorher rechts war, so würde ich mich in einem Zimmer, wo sonst alle Wände ganz gleich wären, gar nicht finden können. So aber orientire ich mich bald durch das blose Gefühl eines Unterschiedes meiner zwei Seiten, der rechten und der linken. Eben das geschieht, wenn ich zur Nachtzeit auf mir sonst bekannten

Strassen, in denen ich jetzt kein Haus unterscheide, gehen und mich gehörig wenden soll.

Endlich kann ich diesen Begriff noch mehr erweitern, da er denn in dem Vermögen bestände, sich nicht blos im Raume d. i. mathematisch, sondern überhaupt im Denken d. i. logisch zu orientiren. Man kann nach der Analogie leicht errathen, dass dieses ein Geschäft der reinen Vernunft sein werde, ihren Gebrauch zu lenken, wenn sie von bekannten Gegenständen (der Erfahrung) ausgehend sich über alle Grenzen der Erfahrung erweitern will, und ganz und gar kein Object der Anschauung, sondern blos Raum für dieselbe findet; da sie alsdann gar nicht mehr im Stande ist, nach objectiven Gründen der Erkenntniss, sondern lediglich nach einem subjectiven Unterscheidungsgrunde, in der Bestimmung ihres eigenen Urtheilsvermögens, ihre Urtheile unter eine bestimmte Maxime zu bringen.* Dies subjective Mittel, das alsdann noch übrig bleibt, ist kein anderes, als das Gefühl des der Vernunft eigenen **Bedürfnisses.** Man kann vor allem Irrthum gesichert bleiben, wenn man sich da nicht unterfängt zu urtheilen, wo man nicht so viel weiss, als zu einem bestimmenden Urtheile erforderlich ist. Also ist Unwissenheit an sich die Ursache zwar der Schranken, aber nicht der Irrthümer in unserer Erkenntniss. Aber wo es nicht so willkührlich ist, ob man über etwas bestimmt urtheilen wolle oder nicht, wo ein wirkliches Bedürfniss und wohl gar ein solches, welches der Vernunft an sich selbst anhängt, das Urtheilen nothwendig macht, und gleichwohl Mangel des Wissens in Ansehung der zum Urtheil erforderlichen Stücke uns einschränkt, da ist eine Maxime nöthig, wornach wir unser Urtheil fällen; denn die Vernunft will einmal befriedigt sein. Wenn denn vorher schon ausgemacht ist, dass es hier keine Anschauung vom Objecte, nicht einmal etwas mit diesem Gleichartiges geben könne, wodurch wir unseren erweiterten Begriffen den ihnen angemessenen Gegenstand darstellen, und diese also ihrer realen Möglichkeit wegen sichern könnten; so wird für uns nichts weiter zu thun übrig sein, als zuerst den Begriff, mit welchem wir uns über alle mögliche Erfahrung hinaus wagen wollen, wohl zu prüfen, ob er auch von Widersprüchen frei sei; und dann wenigstens das Verhältniss des Gegenstandes zu den Gegenständen der Erfahrung unter reine Verstandesbegriffe

* Sich im Denken überhaupt orientiren, heisst also: sich, bei der Unzulänglichkeit der objectiven Principien der Vernunft, im Fürwahrhalten nach einem subjectiven Princip derselben bestimmen.

zu bringen, wodurch wir ihn noch gar nicht versinnlichen, aber doch etwas Uebersinnliches, wenigstens tauglich zum Erfahrungsgebrauche unserer Vernunft denken; denn ohne diese Vorsicht würden wir von einem solchen Begriffe gar keinen Gebrauch machen können, sondern schwärmen, anstatt zu denken.

Allein hiedurch, nämlich durch den blosen Begriff, ist doch noch nichts in Ansehung der Existenz dieses Gegenstandes und der wirklichen Verknüpfung desselben mit der Welt (dem Inbegriffe aller Gegenstände möglicher Erfahrung) ausgerichtet. Nun aber tritt das Recht des Bedürfnisses der Vernunft ein, als eines subjectiven Grundes etwas vorauszusetzen und anzunehmen, was sie durch objective Gründe zu wissen sich nicht anmassen darf; und folglich sich im Denken, im unermesslichen und für uns mit dicker Nacht erfüllten Raume des Uebersinnlichen lediglich durch ihr eigenes Bedürfniss zu orientiren.

Es lässt sich manches Uebersinnliche denken, (denn Gegenstände der Sinne füllen doch nicht das ganze Feld aller Möglichkeit aus,) wo die Vernunft gleichwohl kein Bedürfniss fühlt, sich bis zu demselben zu erweitern, viel weniger dessen Dasein anzunehmen. Die Vernunft findet an denen Ursachen in der Welt, welche sich den Sinnen offenbaren, (oder wenigstens von derselben Art sind, als die, so sich ihnen offenbaren,) Beschäftigung genug, um noch den Einfluss reiner geistiger Naturwesen zu deren Behuf nöthig zu haben; deren Annehmung vielmehr ihrem Gebrauche nachtheilig sein würde. Denn da wir von den Gesetzen, nach welchen solche Wesen wirken mögen, nichts, von jenen aber, nämlich den Gegenständen der Sinne, Vieles wissen, wenigstens noch zu erfahren hoffen können; so würde durch solche Voraussetzung dem Gebrauche der Vernunft vielmehr Abbruch geschehen. Es ist also gar kein Bedürfniss, es ist vielmehr bloser Vorwitz, der auf nichts, als Träumerei ausläuft, darnach zu forschen, oder mit Hirngespinnsten der Art zu spielen. Ganz anders ist es mit dem Begriffe von einem ersten Urwesen, als oberster Intelligenz, und zugleich als dem höchsten Gute, bewandt. Denn nicht allein, dass unsere Vernunft schon ein Bedürfniss fühlt, den Begriff des Uneingeschränkten dem Begriffe alles Eingeschränkten, mithin aller anderen Dinge,* zum Grunde zu legen; so geht dieses Bedürfniss auch auf

* Da die Vernunft zur Möglichkeit aller Dinge Realität als gegeben vorauszusetzen bedarf, und die Verschiedenheit der Dinge durch ihnen anhängende Negationen nur als Schranken betrachtet, so sieht sie sich genöthigt, eine einzige Möglichkeit,

die Voraussetzung des **Daseins** desselben, ohne welche sie sich von der Zufälligkeit der Existenz der Dinge in der Welt, am wenigsten aber von der Zweckmässigkeit und Ordnung, die man in so bewundernswürdigem Grade, (im Kleinen, weil es uns nahe ist, noch mehr, wie im Grossen,) allenthalben antrifft, gar keinen befriedigenden Grund angeben kann. Ohne einen verständigen Urheber anzunehmen, lässt sich, ohne in lauter Ungereimtheiten zu verfallen, wenigstens **kein verständlicher** Grund davon angeben; und ob wir gleich die Unmöglichkeit einer solchen Zweckmässigkeit ohne eine **verständige Ursache** nicht **beweisen** können, (denn alsdann hätten wir hinreichende objective Gründe dieser Behauptung

nämlich die des uneingeschränkten Wesens als ursprünglich zum Grunde zu legen, alle anderen aber als abgeleitet zu betrachten. Da auch die durchgängige Möglichkeit eines jeden Dinges durchaus im Ganzen aller Existenz angetroffen werden muss, wenigstens der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung die Unterscheidung des Möglichen vom Wirklichen unserer Vernunft nur auf solche Art möglich macht; so finden wir einen subjectiven Grund der Nothwendigkeit d. i. ein Bedürfniss unserer Vernunft selbst, aller Möglichkeit das Dasein eines allerrealsten (höchsten) Wesens zum Grunde zu legen. So entspringt nun der **Cartesianische** Beweis vom Dasein Gottes; indem subjective Gründe, etwas für den Gebrauch den Vernunft, (der im Grunde immer nur ein Erfahrungsgebrauch bleibt,) vorauszusetzen, für objectiv — mithin **Bedürfniss für Einsicht** — gehalten werden. So ist es mit diesem, so ist es mit allen Beweisen des würdigen Mendelssohn in seinen Morgenstunden bewandt. Sie leisten nichts zum Behuf einer Demonstration. Darum sind sie aber keineswegs unnütz. Denn nicht zu erwähnen, welchen schönen Anlass diese überaus scharfsinnigen Entwickelungen der subjectiven Bedingungen des Gebrauchs unserer Vernunft zu der vollständigen Erkenntniss dieses unseres Vermögens geben, als zu welchem Behuf sie bleibende Beispiele sind; so ist das Fürwahrhalten aus subjectiven Gründen des Gebrauchs der Vernunft, wenn uns objective mangeln, und wir dennoch zu urtheilen genöthigt sind, immer noch von grosser Wichtigkeit; nur müssen wir das, was nur abgenöthigte **Voraussetzung** ist, nicht für **freie Einsicht** ausgeben, um dem Gegner, mit dem wir uns aufs **Dogmatisiren** eingelassen haben, nicht ohne Noth Schwächen darzubieten, deren er sich zu unserem Nachtheil bedienen kann. Mendelssohn dachte wohl nicht daran, dass das **Dogmatisiren** mit der reinen Vernunft im Felde des Uebersinnlichen der gerade Weg zur philosophischen Schwärmerei sei, und dass nur Kritik ebendesselben Vernunftvermögens diesem Uebel gründlich abhelfen könne. Zwar kann die Disciplin der scholastischen Methode, (der **Wolf'schen** z. B., die er darum auch anrieth,) da alle Begriffe durch Definitionen bestimmt und alle Schritte durch Grundsätze gerechtfertigt werden müssen, diesen Unfug wirklich eine Zeit lang hemmen; aber keineswegs gänzlich abhalten. Denn mit welchem Rechte will man der Vernunft, der es einmal in jenem Felde, seinem eigenen Geständnisse nach, so wohl gelungen ist, verwehren, in ebendemselben noch weiter zu gehen? und wo ist dann die Grenze, wo sie stehen bleiben muss?

und bedürften es nicht, uns auf den subjectiven zu berufen,) so bleibt bei diesem Mangel der Einsicht doch ein genugsamer subjectiver Grund der Annehmung derselben darin, dass die Vernunft es bedarf, etwas, was ihr verständlich ist, vorauszusetzen, um diese gegebene Erscheinung daraus zu erklären, da alles, womit sie sonst nur einen Begriff verbinden kann, diesem Bedürfnisse nicht abhilft.

Man kann aber das Bedürfniss der Vernunft als zwiefach ansehen; erstlich in ihrem theoretischen, zweitens in ihrem praktischen Gebrauch. Das erste Bedürfniss habe ich eben angeführt; aber man sieht wohl, dass es nur bedingt sei, d. i. wir müssen die Existenz Gottes annehmen, wenn wir über die ersten Ursachen alles zufälligen, vornehmlich in der Ordnung der wirklich in der Welt gelegten Zwecke, urtheilen wollen. Weit wichtiger ist das Bedürfniss der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche, weil es unbedingt ist und wir, die Existenz Gottes vorauszusetzen, nicht blos alsdann genöthigt werden, wenn wir urtheilen wollen, sondern weil wir urtheilen müssen. Denn der reine praktische Gebrauch der Vernunft besteht in der Vorschrift der moralischen Gesetze. Sie führen aber alle auf die Idee des höchsten Gutes, was in der Welt möglich ist, sofern es allein durch Freiheit möglich ist: die Sittlichkeit; von der anderen Seite auch auf das, was nicht blos auf menschliche Freiheit, sondern auch auf die Natur ankommt, nämlich auf die grösste Glückseligkeit, sofern sie in Proportion der ersten ausgetheilt ist. Nun bedarf die Vernunft ein solches abhängiges höchste Gut und, zum Behuf desselben, eine oberste Intelligenz als höchstes unabhängiges Gut anzunehmen; zwar nicht, um davon das verbindende Ansehen der moralischen Gesetze, oder die Triebfeder zu ihrer Beobachtung abzuleiten, (denn sie würden keinen moralischen Werth haben, wenn ihr Bewegungsgrund von etwas Anderem, als von dem Gesetz allein, das für sich apodiktisch gewiss ist, abgeleitet würde;) sondern nur, um dem Begriffe vom höchsten Gut objective Realität zu geben, d. i. zu verhindern, dass es zusammt der ganzen Sittlichkeit nicht blos für ein bloses Ideal gehalten werde, wenn dasjenige nirgend existirte, dessen Idee die Moralität unzertrennlich begleitet.

Es ist also nicht Erkenntniss, sondern gefühltes* Bedürfniss der Vernunft, wodurch sich Mendelssohn (ohne sein Wissen) im spe-

* Die Vernunft fühlt nicht; sie sieht ihren Mangel ein, und wirkt durch den Erkenntnisstrieb das Gefühl des Bedürfnisses. Es ist hiemit, wie mit dem moralischen Gefühl bewandt, welches kein moralisches Gesetz verursacht; denn dieses ent-

culativen Denken orientirte. Und da dieses Leitungsmittel nicht ein objectives Princip der Vernunft, ein Grundsatz der Einsichten, sondern ein blos subjectives (d. i. eine Maxime) des ihr durch ihre Schranken allein erlaubten Gebrauchs, ein Folgesatz des Bedürfnisses ist, und für sich allein den ganzen Bestimmungsgrund unseres Urtheils über das Dasein des höchsten Wesens ausmacht, von dem es nur ein zufälliger Gebrauch ist, sich in den speculativen Versuchen über denselben Gegenstand zu orientiren; so fehlte er hierin allerdings, dass er dieser Speculation dennoch so viel Vermögen zutraute, für sich allein auf dem Wege der Demonstration alles auszurichten. Die Nothwendigkeit des ersteren Mittels konnte nur stattfinden, wenn die Unzulänglichkeit des letzteren völlig zugestanden war; ein Geständniss, zu welchem ihn seine Scharfsinnigkeit doch zuletzt würde gebracht haben, wenn mit einer längeren Lebensdauer ihm auch die den Jugendjahren mehr eigene Gewandtheit des Geistes, alte gewohnte Denkungsart nach Veränderung des Zustandes der Wissenschaften leicht umzuändern, wäre vergönnt gewesen. Indessen bleibt ihm doch das Verdienst, dass er darauf bestand: den letzten Probierstein der Zulässigkeit eines Urtheils hier, wie allerwärts, nirgend, als allein in der Vernunft zu suchen, sie mochte nun durch Einsicht oder bloses Bedürfniss und die Maxime ihrer eigenen Zuträglichkeit in der Wahl ihrer Sätze geleitet werden. Er nannte die Vernunft in ihrem letzteren Gebrauche die gemeine Menschenvernunft; denn dieser ist ihr eigenes Interesse jederzeit zuerst vor Augen, indess man aus dem natürlichen Geleise schon muss getreten sein, um jenes zu vergessen und müssig unter Begriffen in objectiver Rücksicht zu spähen, um blos sein Wissen, es mag nöthig sein oder nicht, zu erweitern.

Da aber der Ausdruck: Ausspruch der gesunden Vernunft, in vorliegender Frage immer noch zweideutig ist, und entweder, wie ihn selbst Mendelssohn missverstand, für ein Urtheil aus Vernunfteinsicht, oder, wie ihn der Verfasser der Resultate zu nehmen scheint, ein Urtheil aus Vernunfteingebung genommen werden kann; so wird nöthig sein, dieser Quelle der Beurtheilung eine andere Benennung zu geben, und keine ist ihr angemessener, als die eines **Vernunftglaubens.** Ein jeder Glaube, selbst der historische, muss zwar vernünftig sein, (denn der letzte Probierstein der Wahrheit ist immer die

springt gänzlich aus der Vernunft; sondern durch moralische Gesetze, mithin durch die Vernunft verursacht oder gewirkt wird, indem der rege und doch freie Wille bestimmter Gründe bedarf.

Vernunft,) allein ein Vernunftglaube ist der, welcher sich auf keine andere Data gründet, als die, so in der reinen Vernunft enthalten sind. Aller Glaube ist nun ein subjectiv zureichendes, objectiv aber mit Bewusstsein unzureichendes Fürwahrhalten; also wird er dem Wissen entgegengesetzt. Andererseits, wenn aus objectiven, obzwar mit Bewusstsein unzureichenden Gründen etwas für wahr gehalten, mithin blos gemeint wird, so kann dieses Meinen doch durch allmählige Ergänzung in derselben Art von Gründen endlich ein Wissen werden. Dagegen wenn die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach gar nicht objectiv gültig sind, so kann der Glaube durch keinen Gebrauch der Vernunft jemals ein Wissen werden. Der historische Glaube z. B. von dem Tode eines grossen Mannes, denn einige Briefe berichten, kann ein Wissen werden, wenn die Obrigkeit des Orts denselben, sein Begräbniss, Testament u. s. w. meldet. Dass daher etwas historisch blos auf Zeugnisse für wahr gehalten d. i. geglaubt wird, z. B. dass eine Stadt Rom in der Welt sei, und doch derjenige, der niemals da gewesen, sagen kann: ich weiss, und nicht blos: ich glaube, es existire ein Rom, das steht ganz wohl beisammen. Dagegen kann der reine Vernunftglaube durch alle natürliche Data der Vernunft und Erfahrung niemals in ein Wissen verwandelt werden, weil der Grund des Fürwahrhaltens hier blos subjectiv, nämlich ein nothwendiges Bedürfniss der Vernunft ist, (und, so lange wir Menschen sind, immer bleiben wird,) das Dasein eines höchsten Wesens nur vorauszusetzen, nicht zu demonstriren. Dieses Bedürfniss der Vernunft zu ihrem sie befriedigenden theoretischen Gebrauche würde nichts Anderes, als reine Vernunfthypothese sein, d. i. eine Meinung, die aus subjectiven Gründen zum Fürwahrhalten zureichend wärc; darum, weil man gegebene Wirkungen zu erklären niemals einen andern, als diesen Grund erwarten kann und die Vernunft doch einen Erklärungsgrund bedarf. Dagegen der Vernunftglaube, der auf dem Bedürfniss ihres Gebrauchs in praktischer Absicht beruht, ein Postulat der Vernunft heissen könnte; nicht, als ob es eine Einsicht wäre, welche aller logischen Forderung zur Gewissheit Genüge thäte, sondern weil dieses Fürwahrhalten, (wenn in dem Menschen alles nur moralisch gut bestellt ist,) dem Grade nach keinem Wissen nachsteht*, ob es gleich der Art nach davon völlig unterschieden ist.

* Zur Festigkeit des Glaubens gehört das Bewusstsein seiner Unveränderlichkeit. Nun kann ich völlig gewiss sein, dass mir Niemand den Satz: es ist

Ein reiner Vernunftglaube ist also der Wegweiser oder Compass, wodurch der speculative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientiren, der Mensch von gemeiner, doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg, sowohl in theoretischer als praktischer Absicht, dem ganzen Zwecke seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann; und dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung zum Grunde gelegt werden muss.

Der Begriff von Gott, und selbst die Ueberzeugung von seinem Dasein kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen, und weder durch Eingebung, noch durch eine ertheilte Nachricht von noch so grosser Auctorität zuerst in uns kommen. Widerfährt mir eine unmittelbare Anschauung von einer solchen Art, als sie mir die Natur, so weit ich sie kenne, gar nicht liefern kann, so muss doch ein Begriff von Gott zur Richtschnur dienen, ob die Erscheinung auch mit allem dem übereinstimme, was zu dem Charakteristischen einer Gottheit erforderlich ist. Ob ich gleich nun gar nicht einsehe, wie es möglich sei, dass irgend eine Erscheinung dasjenige auch nur der Qualität nach darstelle, was sich immer nur denken, niemals aber anschauen lässt, so ist doch wenigstens so viel klar, dass, um nur zu urtheilen, ob das Gott sei, was mir erscheint, was auf mein Gefühl innerlich oder äusserlich wirkt, ich ihn an meinen Vernunftbegriff von Gott halten und darnach prüfen müsse, nicht ob er diesem adäquat sei, sondern blos ob er ihm nicht widerspreche. Eben so: wenn auch bei allem, wodurch er sich mir unmittelbar entdeckte, nichts angetroffen würde, was jenem Begriffe widerspräche, so würde dennoch diese Erscheinung, Anschauung, unmittelbare Offenbarung, oder wie man sonst eine solche Darstellung nennen will, das Dasein eines Wesens niemals beweisen, dessen Begriff, (wenn er nicht unsicher bestimmt und daher der Beimischung alles möglichen Wahnes unterworfen werden soll,) Unendlichkeit der Grösse nach zur Unterscheidung von allem Geschöpfe fordert, welchem Begriffe aber gar keine Erfahrung oder Anschauung adäquat sein, mithin auch niemals das Dasein eines solchen Wesens unzweideutig beweisen kann. Vom

ein Gott, werde widerlegen können; denn wo will er diese Einsicht hernehmen? Also ist es mit dem Vernunftglauben nicht so, wie mit dem historischen bewandt, bei dem es immer noch möglich ist, dass Beweise zum Gegentheil aufgefunden würden, und wo man sich immer noch vorbehalten muss, seine Meinung zu ändern, wenn sich unsere Kenntniss der Sache erweitern sollte.

Dasein des höchsten Wesens kann also Niemand durch irgend eine Anschauung zuerst überzeugt werden; der Vernunftglaube muss vorhergehen, und alsdann könnten allenfalls gewisse Erscheinungen oder Eröffnungen Anlass zur Untersuchung geben, ob wir das, was zu uns spricht oder sich uns darstellt, wohl befugt sind, für eine Gottheit zu halten, und, nach Befinden, jenen Glauben bestätigen.

Wenn also der Vernunft in Sachen, welche übersinnliche Gegenstände betreffen, als das Dasein Gottes und die künftige Welt, das ihr zustehende Recht zuerst zu sprechen bestritten wird, so ist aller Schwärmerei, Aberglauben, ja selbst der Atheisterei eine weite Pforte geöffnet. Und doch scheint in der Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Streitigkeit alles auf diesen Umsturz, ich weiss nicht recht, ob blos der Vernunfteinsicht und des Wissens (durch vermeinte Stärke in der Speculation), oder auch sogar des Vernunftglaubens, und dagegen auf die Errichtung eines andern Glaubens, denn sich ein Jeder nach seinem Belieben machen kann, angelegt. Man sollte beinahe auf das Letztere schliessen, wenn man den Spinozistischen Begriff von Gott, als den einzigen, mit allen Grundsätzen der Vernunft stimmigen*, und dennoch verwerflichen Begriff aufgestellt sieht. Denn ob es sich gleich mit dem Vernunftglauben ganz wohl verträgt, einzuräumen: dass speculative Vernunft selbst nicht einmal die Möglichkeit eines Wesen, wie wir uns Gott denken müssen, einzusehen im Stande sei; so kann es doch mit gar kei-

* Es ist kaum zu begreifen, wie gedachte Gelehrte in der Kritik der reinen Vernunft Vorschub zum Spinozismus finden konnten. Die Kritik beschneidet dem Dogmatismus gänzlich die Flügel in Ansehung der Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände, und der Spinozismus ist hierin so dogmatisch, dass er sogar mit dem Mathematiker in Ansehung der Strenge des Beweises wetteifert. Die Kritik beweiset: dass die Tafel der reinen Verstandesbegriffe alle Materialien des reinen Denkens enthalten müsse; der Spinozismus spricht von Gedanken, die doch selbst denken, und also von einem Accidens, das doch zugleich für sich als Subject existirt; ein Begriff, der sich im menschlichen Verstande gar nicht findet und sich auch in ihn nicht bringen lässt. Die Kritik zeigt: es reiche noch lange nicht zur Behauptung der Möglichkeit eines selbst gedachten Wesens zu, dass in seinem Begriffe nichts Widersprechendes sei, (wiewohl es alsdann nöthigenfalls allerdings erlaubt bleibt, diese Möglichkeit anzunehmen;) der Spinozismus gibt aber vor, die Unmöglichkeit eines Wesens einzusehen, dessen Idee aus lauter reinen Verstandesbegriffen besteht, wovon man nur alle Bedingungen der Sinnlichkeit abgesondert hat, worin also niemals ein Widerspruch angetroffen werden kann, und vermag doch diese über alle Grenzen gehende Anmassung durch gar nichts zu unterstützen. Eben um dieser willen führt der Spinozisnnus gerade zur

nem Glauben und überall mit keinem Fürwahrhalten eines Daseins zusammen bestehen, dass Vernunft gar die Unmöglichkeit eines Gegenstandes einsehen und dennoch, aus anderen Quellen, die Wirklichkeit desselben erkennen könnte.

Männer von Geistesfähigkeiten und von erweiterten Gesinnungen! Ich verehre eure Talente und liebe euer Menschengefühl. Aber habt ihr auch wohl überlegt, was ihr thut, und wo es mit euren Angriffen auf die Vernunft hinaus will? Ohne Zweifel wollt ihr, dass Freiheit zu denken ungekränkt erhalten werde; denn ohne diese würde es selbst mit euren freien Schwüngen des Genies bald ein Ende haben. Wir wollen sehen, was aus dieser Denkfreiheit natürlicher Weise werden müsse, wenn ein solches Verfahren, als ihr beginnt, überhand nimmt.

Der Freiheit zu denken ist erstlich der bürgerliche Zwang entgegengesetzt. Zwar sagt man: die Freiheit zu sprechen, oder zu schreiben, könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Freiheit zu denken durch sie gar nicht genommen werden. Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit Andern, denen wir unsere, und die uns ihre Gedanken mittheilen, dächten! Also kann man wohl sagen, dass diejenige äussere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzutheilen, den Menschen entreisst, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme; das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Lasten noch übrig bleibt, und wodurch allein wider alle Uebel dieses Zustandes noch Rath geschafft werden kann.

Zweitens wird die Freiheit zu denken auch in der Bedeutung genommen, dass ihr der Gewissenszwang entgegengesetzt ist; wo ohne alle äussere Gewalt in Sachen der Religion sich Bürger über andere zu

Schwärmerei. Dagegen gibt es kein einziges sicheres Mittel, alle Schwärmerei mit der Wurzel auszurotten, als jene Grenzbestimmung des reinen Vernunftvermögens. — Ebenso findet ein anderer Gelehrter in der Kritik der reinen Vernunft eine Skepsis; obgleich die Kritik eben darauf hinausgeht, etwas Gewisses und Bestimmtes in Ansehung des Umfanges unserer Erkenntniss *a priori* festzusetzen. Imgleichen eine Dialektik in den kritischen Untersuchungen; welche doch darauf angelegt sind, die unvermeidliche Dialektik, womit die allerwärts dogmatisch geführte reine Vernunft sich selbst verfängt und verwickelt, aufzulösen und auf immer zu vertilgen. Die Neuplatoniker, die sich Eklektiker nannten, weil sie ihre eigenen Grillen allenthalben in älteren Autoren zu finden wussten, wenn sie solche vorher hineingetragen hatten, verfuhren gerade ebenso; es geschieht also insofern nichts Neues unter der Sonne.

Vormündern aufwerfen, und, statt Argument, durch vorgeschriebene, mit ängstlicher Furcht vor der Gefahr einer eigenen Untersuchung begleitete Glaubensformeln, alle Prüfung der Vernunft durch frühen Eindruck auf die Gemüther zu verbannen wissen.

Drittens bedeutet auch Freiheit im Denken die Unterwerfung der Vernunft unter keine andere Gesetze, als die sie sich selbst gibt; und ihr Gegentheil ist die Maxime eines gesetzlosen Gebrauchs der Vernunft, (um dadurch, wie das Genie wähnt, weiter zu sehen, als unter der Einschränkung durch Gesetze.) Die Folge davon ist natürlicher Weise diese: dass, wenn die Vernunft dem Gesetze nicht unterworfen sein will, das sie sich selbst gibt, sie sich unter das Joch der Gesetze beugen muss, die ihr ein Anderer gibt; denn ohne irgend ein Gesetz kann gar nichts, selbst nicht der grösste Unsinn, sein Spiel lange treiben. Also ist die unvermeidliche Folge der erklärten Gesetzlosigkeit im Denken, (einer Befreiung von den Einschränkungen durch die Vernunft,) diese: dass Freiheit zu denken zuletzt dadurch eingebüsst, und, weil nicht etwa Unglück, sondern wahrer Uebermuth daran Schuld ist, im eigentlichen Sinne des Worts verscherzt wird.

Der Gang der Dinge ist ungefähr dieser. Zuerst gefällt sich das Genie sehr in seinem kühnen Schwunge, da es den Faden, woran es sonst die Vernunft lenkte, abgestreift hat. Es bezaubert bald auch Andere durch Machtsprüche und grosse Erwartungen, und scheint sich selbst nunmehr auf einen Thron gesetzt zu haben, den langsame schwerfällige Vernunft so schlecht zierte; wobei es gleichwohl immer die Sprache derselben führt. Die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft nennen wir gemeine Menschen **Schwärmerei**; jene Günstlinge der gütigen Natur aber Erleuchtung. Weil indessen bald eine Sprachverwirrung unter diesen selbst entspringen muss, indem, da Vernunft allein für Jedermann gültig gebieten kann, jetzt Jeder seiner Eingebung folgt; so müssen zuletzt aus inneren Eingebungen durch äussere Zeugnisse bewährte Facta, aus Traditionen, die anfänglich selbst gewählt waren, mit der Zeit aufgedrungene Urkunden, mit einem Worte, die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta d. i. der **Aberglaube** entspringen, weil dieser sich doch wenigstens in eine gesetzliche Form, und dadurch in einen Ruhestand bringen lässt.

Weil gleichwohl die menschliche Vernunft immer noch nach Freiheit strebt, so muss, wenn sie einmal die Fesseln zerbricht, ihr erster Gebrauch einer lange entwöhnten Freiheit in Missbrauch und vermessenes

Zutrauen auf Unabhängigkeit ihres Vermögens von aller Einschränkung ausarten, in eine Ueberredung von der Alleinherrschaft der speculativen Vernunft, die nichts annimmt, als was sich durch objective Gründe und dogmatische Ueberzeugung rechtfertigen kann, alles Uebrige aber kühn wegleugnet. Die Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfniss (Verzichtthuung auf Vernunftglauben) heisst nun **Unglaube**; nicht ein historischer, denn den kann man sich gar nicht als vorsätzlilh, mithin auch nicht als zurechnungsfähig denken, (weil jeder einem Factum, welches nur hinreichend bewährt ist, ebenso gut, als einer mathematischen Demonstration glauben muss, er mag wollen oder nicht;) sondern ein Vernunftunglaube, ein misslicher Zustand des menschlichen Gemüths, der den moralischen Gesetzen zuerst alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit sogar ihnen selbst alle Auctorität benimmt und die Denkungsart veranlasst, die man **Freigeisterei** nennt, d. i. den Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen. Hier mengt sich nun die Obrigkeit ins Spiel, damit nicht selbst bürgerliche Angelegenheiten in die grösste Unordnung kommen; und da das behendeste und doch nachdrücklichste Mittel ihr gerade das beste ist, so hebt sie die Freiheit zu denken gar auf, und unterwirft dieses, gleich anderen Gewerben, den Landesverordnungen. Und so zerstört Freiheit im Denken, wenn sie so gar unabhängig von Gesetzen der Vernunft verfahren will, endlich sich selbst.

Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligstan ist! Nehmt an, was euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint, es mögen nun Facta, es mögen Vernunftgründe sein; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probierstein der Wahrheit* zu sein. Widrigenfalls werdet ihr, dieser Freiheit un-

* Selbstdenken heisst, den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung. Dazu gehört nun eben so viel nicht, als sich diejenigen einbilden, welche die Aufklärung in Kenntnisse setzen; da sie vielmehr ein negativer Grundsatz im Gebrauche seines Erkenntnissvermögens ist, und öfter der, so an Kenntnissen überaus reich ist, im Gebrauche derselben am wenigsten aufgeklärt ist. Sich seiner eigenen Vernunft bedienen, will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatze seines Vernunftgebrauchs zu machen? Diese Probe

würdig, sie auch sicherlich einbüssen, und dieses Unglück noch dazu dem übrigen schuldlosen Theile über den Hals ziehen, der sonst wohl gesinnt gewesen wäre, sich seiner Freiheit *gesetzmässig* und dadurch auch zweckmässig zum Weltbesten zu bedienen!

kann ein Jeder mit sich selbst anstellen; und er wird Aberglauben und Schwärmerei bei dieser Prüfung alsbald verschwinden sehen, wenn er gleich bei weitem die Kenntnisse nicht hat, beide aus objectiven Gründen zu widerlegen. Denn er bedient sich blos der Maxime der *Selbsterhaltung* der Vernunft. Aufklärung in *einzelnen Subjecten* durch Erziehung zu gründen, ist also gar leicht; man muss nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu dieser Reflexion zu gewöhnen. Ein *Zeitalter* aber aufzuklären, ist sehr langwierig; denn es finden sich viel äussere Hindernisse, welche jene Erziehungsart theils verbieten, theils erschweren.

XIII.

Metaphysische Anfangsgründe

der

Naturwissenschaft.

1786.

VORREDE.

Wenn das Wort Natur blos in *formaler* Bedeutung genommen wird, da es das erste innere Princip alles dessen bedeutet, was zum Dasein eines Dinges gehört,* so kann es so vielerlei Naturwissenschaften geben, als es specifisch verschiedene Dinge gibt, deren jedes sein eigenthümliches inneres Princip der zu seinem Dasein gehörigen Bestimmungen enthalten muss. Sonst wird aber auch Natur in *materieller* Bedeutung genommen, nicht als eine Beschaffenheit, sondern als der Inbegriff aller Dinge, sofern sie *Gegenstände unserer Sinne*, mithin auch der Erfahrung sein können, worunter also das Ganze aller Erscheinungen, d. i. die Sinnenwelt, mit Ausschliessung aller nicht sinnlichen Objecte, verstanden wird. Die Natur, in dieser Bedeutung des Worts genommen, hat nun, nach der Hauptverschiedenheit unserer Sinne, zwei Haupttheile, deren der eine die Gegenstände *äusserer*, der andere den Gegenstand des *inneren* Sinnes enthält, mithin ist von ihr eine zwiefache Naturlehre, die **Körperlehre** und **Seelenlehre** möglich, wovon die erste die *ausgedehnte*, die zweite die *denkende* Natur in Erwägung zieht.

Eine jede Lehre, wenn sie ein *System*, d. i. ein nach Principien geordnetes Ganze der Erkenntniss sein soll, heisst Wissenschaft, und da jene Principien entweder Grundsätze der *empirischen* oder *rationalen* Verknüpfung der Erkenntnisse in einem Ganzen sein können, so würde auch die Naturwissenschaft, sie mag nun Körperlehre oder Seelenlehre sein, in *historische* oder *rationale* Naturwissenschaft eingetheilt werden müssen, wenn nur nicht das Wort *Natur*, (weil dieses eine Ableitung des mannigfaltigen, zum Dasein der Dinge Gehörigen aus ihrem

* Wesen ist das erste innere Princip alles dessen, was zur Möglichkeit eines Dinges gehört. Daher kann man den geometrischen Figuren, (da in ihrem Begriffe nichts, was ein Dasein ausdrückte, gedacht wird,) nur ein Wesen, nicht aber eine Natur beilegen.

inneren Princip bezeichnet,) eine Erkenntniss durch Vernunft von ihrem Zusammenhange nothwendig machte, wofern sie den Namen von Naturwissenschaft verdienen soll. Daher wird die Naturlehre besser in historische Naturlehre, welche nichts, als systematisch geordnete Facta der Naturdinge enthält (und wiederum aus Naturbeschreibung, als einem Klassensystem derselben nach Aehnlichkeiten, und Naturgeschichte, als einer systematischen Darstellung derselben in verschiedenen Zeiten und Oertern, bestehen würde), und Naturwissenschaft eingetheilt werden können. Die Naturwissenschaft würde nun wiederum entweder eigentlich oder uneigentlich so genannte Naturwissenschaft sein, wovon die erstere ihren Gegenstand gänzlich nach Principien *a priori*, die zweite nach Erfahrungsgesetzen behandelt.

Eigentliche Wissenschaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewissheit apodiktisch ist; Erkenntniss, die blos empirische Gewissheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich so genanntes Wissen. Dasjenige Ganze der Erkenntniss, was systematisch ist, kann schon darum Wissenschaft heissen, und, wenn die Verknüpfung der Erkenntniss in diesem System ein Zusammenhang von Gründen und Folgen ist, sogar rationale Wissenschaft. Wenn aber diese Gründe oder Principien in ihr, wie z. B. in der Chemie, doch zuletzt blos empirisch sind, und die Gesetze, aus denen die gegebenen Facta durch die Vernunft erklärt werden, blos Erfahrungsgesetze sind, so führen sie kein Bewusstsein ihrer Nothwendigkeit bei sich, (sind nicht apodiktisch-gewiss,) und alsdenn verdient das Ganze in strengem Sinne nicht den Namen einer Wissenschaft, und Chemie sollte daher eher systematische Kunst, als Wissenschaft heissen.

Eine rationale Naturlehre verdient also den Namen einer Naturwissenschaft nur alsdenn, wenn die Naturgesetze, die in ihr zum Grunde liegen, *a priori* erkannt werden und nicht blose Erfahrungsgesetze sind. Man nennt eine Naturerkenntniss von der ersteren Art rein; die von der zweiten Art aber wird angewandte Vernunfterkenntniss genannt. Da das Wort Natur schon den Begriff von Gesetzen bei sich führt, dieser aber den Begriff der Nothwendigkeit aller Bestimmungen eines Dinges, die zu seinem Dasein gehören, bei sich führt, so sieht man leicht, warum Naturwissenschaft die Rechtmässigkeit dieser Benennung nur von einem reinen Theil derselben, der nämlich die Principien *a priori* aller übrigen Naturerklärungen enthält, ableiten müsse und nur kraft dieses reinen Theils eigentliche Wissenschaft sei, imgleichen dass, nach Forde-

rungen der Vernunft, jede Naturlehre zuletzt auf Naturwissenschaft hinausgehen und darin sich endigen müsse, weil jene Nothwendigkeit der Gesetze dem Begriffe der Natur unzertrennlich anhängt und daher durchaus eingesehen sein will; daher die vollständigste Erklärung gewisser Erscheinungen aus chemischen Principien noch immer eine Unzufriedenheit zurücklässt, weil man von diesen, als zufälligen Gesetzen, die blos Erfahrung gelehrt hat, keine Gründe *a priori* anführen kann.

Alle eigentliche Naturwissenschaft bedarf also einen reinen Theil, auf dem sich die apodiktische Gewissheit, die die Vernunft in ihr sucht, gründen könne, und weil dieser, seinen Principien nach, in Vergleichung mit denen, die nur empirisch sind, ganz ungleichartig ist, so ist es zugleich von der grössten Zuträglichkeit, ja der Natur der Sache nach von unerlasslicher Pflicht in Ansehung der Methode, jenen Theil abgesondert und von dem andern ganz unbemengt, so viel möglich in seiner ganzen Vollständigkeit vorzutragen, damit man genau bestimmen könne, was die Vernunft für sich zu leisten vermag, und wo ihr Vermögen anhebt der Beihülfe der Erfahrungsprincipien nöthig zu haben. Reine Vernunfterkenntniss aus blosen Begriffen heisst reine Philosophie oder Metaphysik; dagegen wird die, welche nur auf der Construction der Begriffe, vermittelst Darstellung des Gegenstandes in einer Anschauung *a priori*, ihre Erkenntniss gründet, Mathematik genannt.

Eigentlich so zu nennende Naturwissenschaft setzt zuerst Metaphysik der Natur voraus; denn Gesetze, d. i. Principien der Nothwendigkeit dessen, was zum Dasein eines Dinges gehört, beschäftigen sich mit einem Begriffe, der sich nicht construiren lässt, weil das Dasein in keiner Anschauung *a priori* dargestellt werden kann. Daher setzt eigentliche Naturwissenschaft Metaphysik der Natur voraus. Diese muss nun zwar jederzeit lauter Principien, die nicht empirisch sind, enthalten, (denn darum führt sie eben den Namen einer Metaphysik,) aber sie kann doch entweder sogar ohne Beziehung auf irgend ein bestimmtes Erfahrungsobject, mithin unbestimmt in Ansehung der Natur dieses oder jenen Dinges der Sinnenwelt, von den Gesetzen, die den Begriff einer Natur überhaupt möglich machen, handeln, und alsdenn ist es der transscendentale Theil der Metaphysik der Natur; oder sie beschäftigt sich mit einer besonderen Natur dieser oder jener Art Dinge, von denen ein empirischer Begriff gegeben ist, doch so, dass ausser dem, was in diesem Begriffe liegt, kein anderes empirisches Princip zur Erkenntniss derselben gebraucht wird, z. B. sie legt den empirischen Begriff einer Materie, oder eines

denkenden Wesens zum Grunde und sucht den Umfang der Erkenntniss, deren die Vernunft über diese Gegenstände *a priori* fähig ist,) und da muss eine solche Wissenschaft noch immer eine Metaphysik der Natur, nämlich der körperlichen oder denkenden Natur heissen, aber es ist alsdann keine allgemeine, sondern besondere metaphysische Naturwissenschaft, (Physik und Psychologie,) in der jene transscendentalen Principien auf die zwei Gattungen der Gegenstände unserer Sinne angewandt werden.

Ich behaupte aber, dass in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist. Denn nach dem Vorhergehenden erfordert eigentliche Wissenschaft, vornehmlich der Natur, einen reinen Theil, der dem empirischen zum Grunde liegt und der auf Erkenntniss der Naturdinge *a priori* beruht. Nun heisst etwas *a priori* erkennen, es aus seiner blosen Möglichkeit erkennen. Die Möglichkeit bestimmter Naturdinge kann aber nicht aus blosen Begriffen erkannt werden; denn aus diesen kann zwar die Möglichkeit des Gedankens, (dass er sich selbst nicht widerspreche,) aber nicht des Objects, als Naturdinges, erkannt werden, welches ausser dem Gedanken (als existirend) gegeben werden kann. Also wird, um die Möglichkeit bestimmter Naturdinge, mithin um diese *a priori* zu erkennen, noch erfordert, dass die dem Begriffe correspondirende Anschauung *a priori* gegeben werde, d. i. dass der Begriff construirt werde. Nun ist die Vernunfterkenntniss durch Construction der Begriffe mathematisch. Also mag zwar eine reine Philosophie der Natur überhaupt, d. i. diejenige, die nur das, was den Begriff einer Natur im Allgemeinen ausmacht, untersucht, auch ohne Mathematik möglich sein, aber eine reine Naturlehre über bestimmte Naturdinge (Körperlehre und Seelenlehre) ist nur vermittelst der Mathematik möglich, und da in jeder Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen wird, als sich darin Erkenntniss *a priori* befindet, so wird Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft enthalten, als Mathematik in ihr angewandt werden kann.

So lange also noch für die chemischen Wirkungen der Materien auf einander kein Begriff ausgefunden wird, der sich construiren lässt, d. i. kein Gesetz der Annäherung oder Entfernung der Theile angeben lässt, nach welchem etwa in Proportion ihrer Dichtigkeiten u. dgl. ihre Bewegungen sammt ihren Folgen sich im Raume *a priori* anschaulich machen und darstellen lassen, (eine Forderung, die schwerlich jemals erfüllt werden wird,) so kann Chemie nichts mehr, als systematische Kunst oder Experimentallehre, niemals aber eigentliche Wissenschaft werden, weil

die Principien derselben blos empirisch sind und keine Darstellung *a priori* in der Anschauung erlauben, folglich die Grundsätze chemischer Erscheinungen ihrer Möglichkeit nach nicht im mindesten begreiflich machen, weil sie der Anwendung der Mathematik unfähig sind.

Noch weiter aber, als selbst Chemie, muss empirische Seelenlehre jederzeit von dem Range einer eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt bleiben, erstlich, weil Mathematik auf die Phänomene des inneren Sinnes und ihre Gesetze nicht anwendbar ist, man müsste denn allein das Gesetz der Stetigkeit in dem Abflusse der inneren Veränderungen desselben in Anschlag bringen wollen, welches aber eine Erweiterung der Erkenntniss sein würde, die sich zu der, welche die Mathematik der Körperlehre verschafft, ohngefähr so verhalten würde, wie die Lehre von den Eigenschaften der geraden Linie zur ganzen Geometrie. Denn die reine innere Anschauung, in welcher die Seelenerscheinungen construirt werden sollen, ist die Zeit, die nur eine Dimension hat. Aber auch nicht einmal als systematische Zergliederungskunst oder Experimentallehre kann sie der Chemie jemals nahe kommen, weil sich in ihr das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch blose Gedankentheilung von einander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subject sich unseren Versuchen, der Absicht angemessen, von uns unterwerfen lässt, und selbst die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes alterirt und verstellt. Sie kann daher niemals etwas mehr, als eine historische, und, als solche, so viel möglich systematische Naturlehre des inneren Sinnes, d. i. eine Naturbeschreibung der Seele, aber nicht Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre werden; welches denn auch die Ursache ist, weswegen wir uns zum Titel dieses Werks, welches eigentlich die Grundsätze der Körperlehre enthält, dem gewöhnlichen Gebrauche gemäss des allgemeinen Namens der Naturwissenschaft bedient haben, weil ihr diese Benennung im eigentlichen Sinne allein zukommt und also hiedurch keine Zweideutigkeit veranlasst wird.

Damit aber die Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre, die durch sie allein Naturwissenschaft werden kann, möglich werde, so müssen Principien der Construction der Begriffe, welche zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehören, vorangeschickt werden; mithin wird eine vollständige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt zum Grunde gelegt werden müssen, welches ein Geschäft der reinen

Philosophie ist, die zu dieser Absicht sich keiner besonderen Erfahrungen, sondern nur dessen, was sie im abgesonderten, (obzwar an sich empirischen) Begriffe selbst antrifft, in Beziehung auf die reinen Anschauungen im Raume und der Zeit (nach Gesetzen, welche schon dem Begriffe der Natur überhaupt wesentlich anhängen,) bedient, mithin eine wirkliche Metaphysik der körperlichen Natur ist.

Alle Naturphilosophen, welche in ihrem Geschäfte mathematisch verfahren wollten, haben sich daher jederzeit, (obschon sich selbst unbewusst,) metaphysischer Principien bedient und bedienen müssen, wenn sie sich gleich sonst wider allen Anspruch der Metaphysik auf ihre Wissenschaft feierlich verwahrten. Ohne Zweifel verstanden sie unter der letzteren den Wahn, sich Möglichkeiten nach Belieben auszudenken und mit Begriffen zu spielen, die sich in der Anschauung vielleicht gar nicht darstellen lassen und keine andere Beglaubigung ihrer objectiven Realität haben, als dass sie blos mit sich selbst nicht im Widerspruche stehen. Alle wahre Metaphysik ist aus dem Wesen des Denkungsvermögens selbst genommen, und keineswegs darum erdichtet, weil sie nicht von der Erfahrung entlehnt ist, sondern enthält die reinen Handlungen des Denkens, mithin Begriffe und Grundsätze *a priori*, welche das Mannigfaltige empirischer Vorstellungen allererst in die gesetzmässige Verbindung bringt, dadurch es empirisches **Erkenntniss** d. i. Erfahrung werden kann. So konnten also jene mathematischen Physiker metaphysischer Principien gar nicht entbehren, und unter diesen auch nicht solcher, welche den Begriff ihres eigentlichen Gegenstandes, nämlich der Materie, *a priori* zur Anwendung auf äussere Erfahrung tauglich machen, als des Begriffs der Bewegung, der Erfüllung des Raums, der Trägheit u. s. w. Darüber aber blos empirische Grundsätze gelten zu lassen, hielten sie mit Recht der apodiktischen Gewissheit, die sie ihren Naturgesetzen geben wollten, gar nicht gemäss, daher sie solche lieber postulirten, ohne nach ihren Quellen *a priori* zu forschen.

Es ist aber von der grössten Wichtigkeit, zum Vortheil der Wissenschaften ungleichartige Principien von einander zu scheiden, jede in ein besonderes System zu bringen, damit sie eine Wissenschaft ihrer eigenen Art ausmachen, um dadurch die Ungewissheit zu verhüten, die aus der Vermengung entspringt, da man nicht wohl unterscheiden kann, welcher von beiden theils die Schranken, theils auch die Verirrungen, die sich im Gebrauche derselben zutragen möchten, beizumessen sein dürften. Um deswillen habe ich für nöthig gehalten, von dem reinen Theile der Natur-

wissenschaft *(physica generalis)*, wo mathematische Constructionen durch einander zu laufen pflegen, die ersteren, und mit ihnen zugleich die Principien der Construction dieser Begriffe, also der Möglichkeit einer mathematischen Naturlehre selbst, in einem System darzustellen. Diese Absonderung hat, ausser dem schon erwähnten Nutzen, den sie schafft, noch einen besonderen Reiz, den die Einheit der Erkenntniss bei sich führt, wenn man verhütet, dass die Grenzen der Wissenschaften nicht in einander laufen, sondern ihre gehörig abgetheilten Felder einnehmen.

Es kann noch zu einem zweiten Anpreisungsgrunde dieses Verfahrens dienen, dass in allem, was Metaphysik heisst, die absolute Vollständigkeit der Wissenschaften gehofft werden kann, dergleichen man sich in keiner andern Art von Erkenntnissen versprechen darf, mithin eben so, wie in der Metaphysik der Natur überhaupt, also auch hier die Vollständigkeit der Metaphysik der körperlichen Natur zuversichtlich erwartet werden kann; wovon die Ursache ist, dass in der Metaphysik der Gegenstand nur, wie er blos nach den allgemeinen Gesetzen des Denkens, in anderen Wissenschaften aber, wie er nach *datis* der Anschauung (der reinen sowohl, als empirischen) vorgestellt werden muss, betrachtet wird, da denn jene, weil der Gegenstand in ihr jederzeit mit allen nothwendigen Gesetzen des Denkens verglichen werden muss, eine bestimmte Zahl von Erkenntnissen geben muss, die sich völlig erschöpfen lässt, diese aber, weil sie eine unendliche Mannigfaltigkeit von Anschauungen (reinen oder empirischen), mithin Objecten des Denkens darbieten, niemals zur absoluten Vollständigkeit gelangen, sondern ins Unendliche erweitert werden können; wie reine Mathematik und empirische Naturlehre. Auch glaube ich diese metaphysische Körperlehre so weit, als sie sich immer nur erstreckt, vollständig erschöpft, dadurch aber doch eben kein grosses Werk zu Stande gebracht zu haben.

Das Schema aber zur Vollständigkeit eines metaphysischen Systems, es sei der Natur überhaupt oder der körperlichen Natur insbesondere, ist die Tafel der Kategorien.* Denn mehr gibt es nicht reine Verstandes-

* Nicht wider diese Tafel der reinen Verstandsbegriffe, sondern die daraus gezogenen Schlüsse auf die Grenzbestimmung des ganzen reinen Vernunftvermögens, mithin auch aller Metaphysik, finde ich in der Allgem. Litt. Zeit. (1785) Nr. 295, in der Recension der *Institutiones Logicae et Metaph.* des Herrn Prof. Ulrich Zweifel, in welchen der tiefforschende Recensent mit seinem nicht minder prüfenden Verfasser übereinzukommen sich erklärt, und zwar Zweifel, die, weil sie gerade das Hauptfundament meines in der Kritik aufgestellten Systems treffen sollen, Ursache wären,

begriffe, die die Natur der Dinge betreffen können. Unter die vier Klassen derselben, die der Grösse, der Qualität, der Relation und end-

dass dieses in Ansehung seines Hauptzieles noch lange nicht diejenige apodiktische Ueberzeugung bei sich führe, welche zur Abnöthigung einer uneingeschränkten Annahme erforderlich ist; dieses Hauptfundament sei meine, theils dort, theils in den Prolegomenen vorgetragene Deduction der reinen Verstandesbegriffe, die aber in dem Theile der Kritik, welcher gerade der hellste sein müsste, am meisten dunkel wäre, oder wohl gar sich im Zirkel herumdrehte etc. Ich richte meine Beantwortung dieser Einwürfe nur auf den Hauptpunkt derselben, dass nämlich ohne eine ganz klare und genugthuende Deduction der Kategorien das System der Kritik der reinen Vernunft in seinem Fundamente wanke. Dagegen behaupte ich, dass für denjenigen, der meine Sätze von der Sinnlichkeit aller unserer Anschauung und der Zulänglichkeit der Tafel der Kategorien, als von den logischen Functionen in Urtheilen überhaupt entlehnter Bestimmungen unseres Bewusstseins, unterschreibt, (wie dieses denn der Recensent thut,) das System der Kritik apodiktische Gewissheit bei sich führen müsse, weil dieses auf dem Satze erbaut ist, dass der ganze speculative Gebrauch unserer Vernunft niemals weiter, als auf Gegenstände möglicher Erfahrung, reiche. Denn wenn bewiesen werden kann, dass die Kategorien, deren sich die Vernunft in allem ihrem Erkenntniss bedienen muss, gar keinen anderen Gebrauch, als blos in Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung haben können, (dadurch dass sie in dieser blos die Form des Denkens möglich machen,) so ist die Beantwortung der Frage: wie sie solche möglich machen, zwar wichtig genug, um diese Deduction, wo möglich, zu vollenden, aber in Beziehung auf den Hauptzweck des Systems, nämlich die Grenzbestimmung der reinen Vernunft, keineswegs nothwendig, sondern blos verdienstlich. Denn in dieser Absicht ist die Deduction schon alsdenn weit genug geführt, wenn sie zeigt, dass gedachte Kategorien nichts Anderes, als blose Formen der Urtheile sind, sofern sie auf Anschauungen, (die bei uns immer nur sinnlich sind,) angewandt werden, dadurch aber allererst Objecte bekommen und Erkenntnisse werden; weil dieses schon hinreicht, das ganze System der eigentlichen Kritik darauf mit völliger Sicherheit zu gründen. So steht NEWTON's System der allgemeinen Gravitäten fest, ob es gleich die Schwierigkeit bei sich führt, dass man nicht erklären kann, wie Anziehung in die Ferne möglich sei; aber Schwierigkeiten sind nicht Zweifel. Dass nun jenes Hauptfundament auch ohne vollständige Deduction der Kategorien fest stehe, beweise ich aus dem Zugestandenen also:

1. zugestanden: dass die Tafel der Kategorien alle reine Verstandesbegriffe vollständig enthalte, und eben so alle formale Verstandeshandlungen in Urtheilen, von welchen sie abgeleitet und auch in nichts unterschieden sind, als dass durch den Verstandesbegriff ein Object in Ansehung einer oder der andern Function der Urtheile als bestimmt gedacht wird; (z. B. so wird in dem kategorischen Urtheile: der Stein ist hart, der Stein für Subject und hart als Prädicat gebraucht, so doch, dass es dem Verstande unbenommen bleibt, die logische Function dieser Begriffe umzutauschen und zu sagen: einiges Harte ist ein Stein; dagegen, wenn ich es mir im Objecte als bestimmt vorstelle, dass der Stein in jeder möglichen Bestimmung eines Gegen-

lich der Modalität müssen sich auch alle Bestimmungen des allgemeinen Begriffs einer Materie überhaupt, mithin auch alles, was *a priori* von ihr

standes, nicht des blosen Begriffs, nur als Subject, die Härte aber nur als Prädicat gedacht werden müsse, dieselben logischen Functionen nun reine Verstandesbegriffe von Objecten, nämlich als Substanz und Accidens, werden;)

2. zugestanden: dass der Verstand durch seine Natur synthetische Grundsätze *a priori* bei sich führe, durch die er alle Gegenstände, die ihm gegeben werden mögen, jenen Kategorien unterwirft, mithin es auch Anschauungen *a priori* geben müsse, welche die zur Anwendung jener reinen Verstandesbegriffe erforderlichen Bedingungen enthalten, weil ohne Anschauung kein Object, in Ansehung dessen die logische Function als Kategorie bestimmt werden könne, mithin auch keine Erkenntniss irgend eines Gegenstandes, und also auch ohne reine Anschauung kein Grundsatz, der sie *a priori* in dieser Absicht bestimmte, stattfindet;

3. zugestanden: dass diese reinen Anschauungen niemals etwas Anderes, als blose Formen der Erscheinungen des äusseren oder des innern Sinnes (Raum und Zeit), folglich nur allein der Gegenstände möglicher Erfahrungen sein können:

so folgt: dass aller Gebrauch der reinen Vernunft niemals worauf anders, als auf Gegenstände der Erfahrung gehen könne, und, weil in Grundsätzen *a priori* nichts Empirisches die Bedingung sein kann, sie nichts weiter, als Principien der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sein können. Dieses allein ist das wahre und hinlängliche Fundament der Grenzbestimmung der reinen Vernunft, aber nicht die Auflösung der Aufgabe: wie nun Erfahrung vermittelst jener Kategorien und nur allein durch dieselben möglich sei. Die letztere Aufgabe, obgleich auch ohne sie das Gebäude fest steht, hat indessen grosse Wichtigkeit, und, wie ich es jetzt einsehe, eben so grosse Leichtigkeit, da sie beinahe durch einen einzigen Schluss aus der genau bestimmten Definition eines Urtheils überhaupt (einer Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objects werden,) verrichtet werden kann. Die Dunkelheit, die in diesem Theile der Deduction meinen vorigen Verhandlungen anhängt, und die ich nicht in Abrede ziehe, ist dem gewöhnlichen Schicksale des Verstandes im Nachforschen beizumessen, dem der kürzeste Weg gemeiniglich nicht der erste ist, den er gewahr wird. Daher ich die nächste Gelegenheit ergreifen werde, diesen Mangel, (welcher auch nur die Art der Darstellung, nicht den dort schon richtig angegebenen Erklärungsgrund betrifft,) zu ergänzen, ohne dass der scharfsinnige Recensent in die ihm gewiss selbst unangenehm fallende Nothwendigkeit versetzt werden darf, wegen der befremdlichen Einstimmung der Erscheinungen zu den Verstandesgesetzen, ob diese gleich von jenen ganz verschiedene Quellen haben, zu einer prästabilirten Harmonie seine Zuflucht zu nehmen; einem Rettungsmittel, welches weit schlimmer wäre, als das Uebel, dawider es helfen soll, und das dagegen doch wirklich nichts helfen kann. Denn auf diese kommt doch jene objective Nothwendigkeit nicht heraus, welche die reinen Verstandesbegriffe (und die Grundsätze ihrer Anwendung auf Erscheinungen) charakterisirt, z. B. in dem Begriffe der Ursache in Verknüpfung mit der Wirkung, sondern alles bleibt blos subjectiv-nothwendige, objectiv aber blos zufällige Zusammenstellung, gerade wie es Hume will, wenn er sie

gedacht, was in der mathematischen Construction dargestellt, oder in der Erfahrung, als bestimmter Gegenstand derselben gegeben werden mag, bringen lassen. Mehr ist hier nicht zu thun, zu entdecken oder hinzuzusetzen, sondern allenfalls, wo in der Deutlichkeit oder Gründlichkeit gefehlt sein möchte, es besser zu machen.

Der Begriff der Materie musste daher durch alle vier genannte Functionen der Verstandesbegriffe (in vier Hauptstücken) durchgeführt werden, in deren jedem eine neue Bestimmung desselben hinzukam. Die Grundbestimmung eines Etwas, dass ein Gegenstand äusserer Sinne sein soll, musste Bewegung sein; denn dadurch allein können diese Sinne afficirt werden. Auf diese führt auch der Verstand alle übrige Prädicate der Materie, die zu ihrer Natur gehören, zurück, und so ist die Naturwissenschaft durchgängig eine entweder reine oder angewandte Bewegungslehre. Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft sind also unter vier Hauptstücke zu bringen, deren erstes die Bewegung als ein reines Quantum, nach seiner Zusammensetzung, ohne alle Qualität des Beweglichen betrachtet und **Phoronomie** genannt werden kann, das zweite sie als zur Qualität der Materie gehörig, unter dem Namen einer ursprünglich bewegenden Kraft, in Erwägung zieht und daher **Dynamik** heisst, das dritte die Materie mit dieser Qualität durch ihre eigene Bewegung gegen einander in Relation betrachtet und unter dem Namen **Mechanik** vorkommt, das vierte aber ihre Bewegung oder Ruhe blos in Beziehung auf die Vorstellungsart oder Modalität, mithin als Erscheinung äusserer Sinne bestimmt und **Phänomenologie** genannt wird.

Aber ausser jener inneren Nothwendigkeit, die metaphysischen Anfangsgründe der Körperlehre nicht allein von der Physik, welche empirische Principien braucht, sondern selbst von den rationalen Prämissen derselben, die den Gebrauch der Mathematik in ihr betreffen, abzusondern, ist noch ein äusserer, zwar nur zufälliger, aber gleichwohl wichtiger

blose Täuschung aus Gewohnheit nennt. Auch kann kein System in der Welt diese Nothwendigkeit wo anders herleiten, als aus den *a priori* zum Grunde liegenden Principien der Möglichkeit des Denkens selbst, wodurch allein die Erkenntniss der Objecte, deren Erscheinung uns gegeben ist, d. i. Erfahrung möglich wird, und gesetzt, die Art, **wie** Erfahrung dadurch allererst möglich werde, könnte niemals hinreichend erklärt werden, so bleibt es doch unwidersprechlich gewiss, **dass** sie blos durch jene Begriffe möglich, und jene Begriffe umgekehrt auch in keiner anderen Beziehung, als auf Gegenstände der Erfahrung einer Bedeutung und irgend eines Gebrauchs fähig sind.

Grund da, ihre ausführliche Bearbeitung von dem allgemeinen System der Metaphysik abzutrennen und sie als ein besonderes Ganze systematisch darzustellen. Denn wenn es erlaubt ist, die Grenzen einer Wissenschaft nicht blos nach der Beschaffenheit des Objects und der specifischen Erkenntnissart desselben, sondern auch nach dem Zwecke, den man mit der Wissenschaft selbst zum anderweitigen Gebrauche vor Augen hat, zu zeichnen, und sich findet, dass Metaphysik so viel Köpfe bisher nicht darum beschäftigt hat und sie ferner beschäftigen wird, um Naturkenntnisse dadurch zu erweitern, (welches viel leichter und sicherer durch Beobachtung, Experiment und Anwendung der Mathematik auf äussere Erscheinungen geschieht,) sondern um zur Erkenntniss dessen, was gänzlich über alle Grenzen der Erfahrung hinausliegt, von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu gelangen; so gewinnt man in Beförderung dieser Absicht, wenn man sie von einem, zwar aus ihrer Wurzel sprossenden, aber doch ihrem regelmässigen Wuchse nur hinderlichen Sprösslinge befreit, diesen besonders pflanzt, ohne dennoch dessen Abstammung aus jener zu verkennen und sein völliges Gewächs aus dem System der allgemeinen Metaphysik wegzulassen. Dieses thut der Vollständigkeit der letzteren keinen Abbruch und erleichtert doch den gleichförmigen Gang dieser Wissenschaft zu ihrem Zwecke, wenn man in allen Fällen, wo man der allgemeinen Körperlehre bedarf, sich nur auf das abgesonderte System derselben berufen darf, ohne jenes grössere mit diesem anzuschwellen. Es ist auch in der That sehr merkwürdig, (kann aber hier nicht ausführlich vor Augen gelegt werden,) dass die allgemeine Metaphysik in allen Fällen, wo sie Beispiele (Anschauungen) bedarf, um ihren reinen Verstandesbegriffen Bedeutung zu verschaffen, diese jederzeit aus der allgemeinen Körperlehre, mithin von der Form und den Principien der äusseren Anschauung hernehmen müsse, und, wenn diese nicht vollendet darliegen, unter lauter sinnleeren Begriffen unstät und schwankend herumtappe. Daher die bekannten Streitigkeiten, wenigstens die Dunkelheit in den Fragen über die Möglichkeit eines Widerstreits der Realitäten, die der intensiven Grösse u. a. m., bei welchen der Verstand nur durch Beispiele aus der körperlichen Natur belehrt wird, welches die Bedingungen sind, unter denen jene Begriffe allein objective Realität, d. i. Bedeutung und Wahrheit haben können. Und so thut eine abgesonderte Metaphysik der körperlichen Natur der allgemeinen vortreffliche und unentbehrliche Dienste, indem sie Beispiele (Fälle in Concreto) herbeischafft, die Begriffe und Lehrsätze der letzteren (eigentlich der Transscen-

dentalphilosophie) zu realisiren, d. i. einer blosen Gedankenform Sinn und Bedeutung unterzulegen.

Ich habe in dieser Abhandlung die mathematische Methode, wenngleich nicht mit aller Strenge befolgt, (wozu mehr Zeit erforderlich gewesen wäre, als ich darauf zu verwenden hätte,) dennoch nachgeahmt, nicht um ihr durch ein Gepränge von Gründlichkeit besseren Eingang zu verschaffen, sondern weil ich glaube, dass ein solches System deren wohl fähig sei und diese Vollkommenheit auch mit der Zeit von geschickterer Hand wohl erlangen könne, wenn durch diesen Entwurf veranlasst, mathematische Naturforscher es nicht unwichtig finden sollten, den metaphysischen Theil, dessen sie ohnedem nicht entübrigt sein können, in ihrer allgemeinen Physik als einen besonderen Grundtheil zu behandeln und mit der mathematischen Bewegungslehre in Vereinigung zu bringen.

Newton sagt in der Vorrede zu seinen mathematischen Grundlehren der Naturwissenschaft, (nachdem er angemerkt hatte, dass die Geometrie von den mechanischen Handgriffen, die sie postulirt, nur zweier bedürfe, nämlich eine gerade Linie und einen Zirkel zu beschreiben:) die Geometrie ist stolz darauf, dass sie mit so Wenigem, was sie anderwärts hernimmt, so viel zu leisten vermag.* Von der Metaphysik könnte man dagegen sagen: sie steht bestürzt, dass sie mit so Vielem, als ihr die reine Mathematik darbietet, doch nur so wenig ausrichten kann. Indessen ist doch dieses Wenige etwas, das selbst die Mathematik in ihrer Anwendung auf Naturwissenschaft unumgänglich braucht, die sich also, da sie hier von der Metaphysik nothwendig borgen muss, auch nicht schämen darf, sich mit ihr in Gemeinschaft sehen zu lassen.

* Gloriatur geometria, quod tam paucis principiis aliunde petitis tam multa praestet. *Newton Princ. Phil. Nat. Math. Praefat.*

Erstes Hauptstück.

Metaphysische Anfangsgründe
der
Phoronomie.

Erklärung 1.

Materie ist das Bewegliche im Raume. Der Raum, der selbst beweglich ist, heisst der materielle oder auch der relative Raum; der, in welchem alle Bewegung zuletzt gedacht werden muss, (der mithin selbst schlechterdings unbeweglich ist,) heisst der reine oder auch absolute Raum.

Anmerkung 1.

Da in der Phoronomie von nichts, als Bewegung geredet werden soll, so wird dem Subject derselben, nämlich der Materie, hier keine andere Eigenschaft beigelegt, als die Beweglichkeit. Sie selbst kann also so lange auch für einen Punkt gelten, und man abstrahirt in der Phoronomie von aller innern Beschaffenheit, mithin auch der Grösse des Beweglichen, und hat es nur mit der Bewegung und dem, was in dieser als Grösse betrachtet werden kann (Geschwindigkeit und Richtung), zu thun. — Wenn gleichwohl der Ausdruck eines Körpers hier bisweilen gebraucht werden sollte, so geschieht es nur, um die Anwendung der Principien der Phoronomie auf die noch folgenden bestimmteren Begriffe der Materie gewissermassen zu anticipiren, damit der Vortrag weniger abstract und fasslicher sei.

Anmerkung 2.

Wenn ich den Begriff der Materie nicht durch ein Prädicat, was ihr selbst als Object zukommt, sondern nur durch das Verhältniss zum Erkenntnissvermögen, in welchem mir die Vorstellung allererst gegeben werden kann, erklären soll, so ist Materie ein jeder Gegenstand äusserer Sinne, und dieses wäre die blos metaphysische Erklärung derselben. Der Raum aber wäre blos die Form aller äusseren sinnlichen Anschauung, (ob ebendieselbe auch dem äusseren Object, das wir Materie nennen, an sich selbst zukomme, oder nur in der Beschaffenheit unseres Sinnes bleibe, davon ist hier gar nicht die Frage.) Die Materie wäre im Gegensatz der Form das, was in der äusseren Anschauung ein Gegenstand der Empfindung ist, folglich das eigentlich Empirische der sinnlichen und äusseren Anschauung, weil es gar nicht *a priori* gegeben werden kann. In aller Erfahrung muss etwas empfunden werden, und das ist das Reale der sinnlichen Anschauung; folglich muss auch der Raum, in welchem wir über die Bewegungen Erfahrung anstellen sollen, empfindbar, d. i. durch das, was empfunden werden kann, bezeichnet sein, und dieser, als der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung und selbst ein Object derselben, heisst der empirische Raum. Dieser aber, als materiell, ist selbst beweglich. Ein beweglicher Raum aber, wenn seine Bewegung soll wahrgenommen werden können, setzt wiederum einen anderen erweiterten materiellen Raum voraus, in welchem er beweglich ist, dieser ebensowohl einen andern und so forthin ins Unendliche.

Also ist alle Bewegung, die ein Gegenstand der Erfahrung ist, blos relativ; der Raum, in dem sie wahrgenommen wird, ist ein relativer Raum, der selbst wiederum, und vielleicht in entgegengesetzter Richtung, in einem erweiterten Raume sich bewegt, mithin auch die in Beziehung auf den ersteren bewegte Materie in Verhältniss auf den zweiten Raum ruhig genannt werden kann; und diese Abänderungen des Begriffs der Bewegungen gehen mit der Veränderung des relativen Raumes so ins Unendliche fort. Einen absoluten Raum, d. i. einen solchen, der, weil er nicht materiell ist, auch kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, als für sich gegeben annehmen, heisst etwas, das weder an sich, noch in seinen Folgen (der Bewegung im absoluten Raum) wahrgenommen werden kann, um der Möglichkeit der Erfahrung willen annehmen, die doch jederzeit ohne ihn angestellt werden muss. Der absolute Raum ist an

sich nichts und gar kein Object, sondern bedeutet nur einen jeden andern relativen Raum, den ich mir ausser dem gegebenen jederzeit denken kann, und den ich nur über jeden gegebenen ins Unendliche hinausrücke, als einen solchen, der diesen einschliesst und in welchem ich den ersteren als bewegt annehmen kann. Weil ich den erweiterten, obgleich immer noch materiellen Raum nur in Gedanken habe und mir von der Materie, die ihn bezeichnet, nichts bekannt ist, so abstrahire ich von dieser, und er wird daher wie ein reiner, nicht empirischer und absoluter Raum vorgestellt, mit dem ich jeden empirischen vergleichen und diesen in ihm als beweglich vorstellen kann, der also jederzeit als unbeweglich gilt. Ihn zum wirklichen Dinge zu machen, heisst die logische Allgemeinheit irgend eines Raumes, mit dem ich jeden empirischen als darin eingeschlossen vergleichen kann, in eine physische Allgemeinheit des wirklichen Umfanges verwechseln, und die Vernunft in ihrer Idee missverstehen.

Schliesslich merke ich noch an, dass, da die Beweglichkeit eines Gegenstandes im Raum *a priori* und ohne Belehrung durch Erfahrung nicht erkannt werden kann, sie von mir eben darum in der Kritik der reinen Vernunft auch nicht unter die reinen Verstandesbegriffe gezählt werden konnte, und dass dieser Begriff, als empirisch, nur in einer Naturwissenschaft, als angewandter Metaphysik, welche sich mit einem durch Erfahrung gegebenen Begriffe, obwohl nach Principien *a priori*, beschäftigt, Platz finden könne.

Erklärung 2.

Bewegung eines Dinges ist die Veränderung der äusseren Verhältnisse desselben zu einem gegebenen Raum.

Anmerkung 1.

Vorher habe ich dem Begriffe der Materie schon den Begriff der Bewegung zum Grunde gelegt. Denn da ich denselben selbst unabhängig vom Begriffe der Ausdehnung bestimmen wollte, und die Materie also auch in einem Punkte betrachten könnte, so durfte ich einräumen, dass man sich daselbst der gemeinen Erklärung der Bewegung als Veränderung des Orts bediente. Jetzt, da der Begriff einer Materie allgemein, mithin auch auf bewegte Körper passend, erklärt werden soll, so reicht jene Definition nicht zu. Denn der Ort eines jeden Körpers ist

ein Punkt. Wenn man die Weite des Mondes von der Erde bestimmen will, so will man die Entfernung ihrer Oerter wissen, und zu diesem Ende misst man nicht von einem beliebigen Punkte der Oberfläche oder des Inwendigen der Erde zu jedem beliebigen Punkte des Mondes, sondern nimmt die kürzeste Linie vom Mittelpunkte des einen zum Mittelpunkte des andern, mithin ist von jedem dieser Körper nur ein Punkt, der seinen Ort ausmacht. Nun kann sich ein Körper bewegen, ohne seinen Ort zu verändern, wie die Erde, indem sie sich um ihre Achse dreht. Aber ihr Verhältniss zum äusseren Raume verändert sich hiebei doch; denn sie kehrt z. B. in 24 Stunden dem Monde ihre verschiedenen Seiten zu, woraus denn auch allerlei wandelbare Wirkungen auf der Erde erfolgen. Nur von einem beweglichen d. i. physischen Punkte kann man sagen: Bewegung sei jederzeit Veränderung des Orts. Man könnte wider diese Erklärung erinnern, dass die innere Bewegung, z. B. einer Gährung, nicht in ihr mit eingeschlossen sei; aber das Ding, was man bewegt nennt, muss sofern als Einheit betrachtet werden. Die Materie, als z. B. ein Fass Bier ist bewegt, bedeutet also etwas Anderes, als das Bier im Fasse ist in Bewegung. Die Bewegung eines Dinges ist mit der Bewegung in diesem Dinge nicht einerlei, von der ersteren aber ist hier nur die Rede. Dieses Begriffes Anwendung aber auf den zweiten Fall ist nachher leicht.

Anmerkung 2.

Die Bewegungen können drehend (ohne Veränderung des Orts) oder fortschreitend, diese aber entweder den Raum erweiternd, oder auf einen gegebenen Raum eingeschränkte Bewegungen sein. Von der ersteren Art sind die geradlinigten, oder auch krummlinigten, in sich nicht zurückkehrenden Bewegungen. Die von der zweiten sind die in sich zurückkehrenden. Die letztern sind wiederum entweder circulirende oder oscillirende, d. i. Kreis-, oder schwankende Bewegungen. Die erstern legen ebendenselben Raum immer in derselben Richtung, die zweiten immer wechselsweise in entgegengesetzter Richtung zurück, wie schwankende Penduln. Zu beiden gehört noch Bebung *(motus tremulus)*, welche nicht eine fortschreitende Bewegung eines Körpers, dennoch aber eine reciprocirende Bewegung einer Materie ist, die dabei ihre Stelle im Ganzen nicht verändert, wie die Zitterungen einer geschlagenen Glocke, oder die Bebungen einer durch den Schall in Bewegung gesetzten

Luft. Ich thue dieser verschiedenen Arten der Bewegung blos darum in einer Phoronomie Erwähnung, weil man bei allen, die nicht fortschreitend sind, sich des Wortes Geschwindigkeit gemeiniglich in anderer Bedeutung bedient, als bei den fortschreitenden, wie die folgende Anmerkung zeigt.

Anmerkung 3.

In jeder Bewegung sind Richtung und Geschwindigkeit die beiden Momente der Erwägung derselben, wenn man von allen anderen Eigenschaften des Beweglichen abstrahirt. Ich setze hier die gewöhnliche Definition beider voraus; allein die der Richtung bedarf noch verschiedener Einschränkungen. Ein im Kreise bewegter Körper verändert seine Richtung continuirlich, so, dass er bis zu seiner Rückkehr zum Punkte, von dem er ausging, alle in einer Fläche nur mögliche Richtungen eingeschlagen ist, und doch sagt man: er bewege sich immer in derselben Richtung, z. B. der Planet von Abend gegen Morgen.

Allein, was ist hier die Seite, nach der die Bewegung gerichtet ist? eine Frage, die mit der eine Verwandtschaft hat, worauf beruht der innere Unterschied der Schnecken, die sonst ähnlich und sogar gleich, aber davon eine Species rechts, die andere links gewunden ist; oder des Windens der Schwertbohnen und des Hopfens, deren die erstere wie ein Pfropfenzieher, oder, wie die Seeleute es ausdrücken würden, wider die Sonne, der andere mit der Sonne um ihre Stange laufen? ein Begriff, der sich zwar construiren, aber, als Begriff, für sich durch allgemeine Merkmale und in der discursiven Erkenntnissart gar nicht deutlich machen lässt, und der in den Dingen selbst (z. B. an denen seltenen Menschen, bei denen die Leicheneröffnung alle Theile nach der physiologischen Regel mit andern Menschen einstimmig, nur alle Eingeweide links oder rechts, wider die gewöhnliche Ordnung versetzt fand,) keinen erdenklichen Unterschied in den innern Folgen geben kann und demnach ein wahrhafter mathematischer und zwar innerer Unterschied ist, womit der von dem Unterschiede zweier, sonst in allen Stücken gleichen, der Richtung nach aber verschiedenen Kreisbewegungen, obgleich nicht völlig einerlei, dennoch aber zusammenhängend ist. Ich habe anderwärts gezeigt, dass, da sich dieser Unterschied zwar in der Anschauung geben, aber gar nicht auf deutliche Begriffe bringen, mithin nicht verständlich erklären *(dari, non intelligi)* lässt, er einen guten bestätigenden Beweisgrund zu dem Satze abgebe: dass der Raum überhaupt nicht zu den Eigen-

schaften oder Verhältnissen der Dinge an sich selbst, die sich nothwendig auf objective Begriffe müssten bringen lassen, sondern blos zu der subjectiven Form unserer sinnlichen Anschauung von Dingen oder Verhältnissen, die uns nach dem, was sie an sich sein mögen, völlig unbekannt bleiben, gehöre. Doch dies ist eine Abschweifung von unserem jetzigen Geschäfte, in welchem wir den Raum ganz nothwendig als Eigenschaft der Dinge, die wir in Betracht ziehen, nämlich körperlicher Wesen, behandeln müssen, weil diese selbst nur Erscheinungen äusserer Sinne sind und nur als solche hier erklärt zu werden bedürfen. Was den Begriff der Geschwindigkeit betrifft, so bekommt dieser Ausdruck im Gebrauche auch bisweilen eine abweichende Bedeutung. Wir sagen: die Erde dreht sich geschwinder um ihre Achse, als die Sonne, weil sie es in kürzerer Zeit thut; obgleich die Bewegung der letzteren viel geschwinder ist. Der Blutumlauf eines kleinen Vogels ist viel geschwinder, als der eines Menschen, obgleich seine strömende Bewegung im ersteren ohne Zweifel weniger Geschwindigkeit hat, und so auch bei den Bebungen elastischer Materien. Die Kürze der Zeit der Wiederkehr, es sei der circulirenden oder oscillirenden Bewegung, macht den Grund dieses Gebrauchs aus, an welchem, wenn sonst nur die Missdeutung vermieden wird, man auch nicht unrecht thut. Denn diese blose Vergrösserung der Eile in der Wiederkehr, ohne Vergrösserung der räumlichen Geschwindigkeit, hat ihre eigenen und sehr erheblichen Wirkungen in der Natur, worauf in dem Zirkellauf der Säfte der Thiere vielleicht noch nicht genug Rücksicht genommen worden. In der Phoronomie brauchen wir das Wort Geschwindigkeit blos in räumlicher Bedeutung; $C = \frac{S}{T}$.

Erklärung 3.

Ruhe ist die beharrliche Gegenwart (*praesentia perdurabilis*) an demselben Orte; beharrlich aber ist das, was eine Zeit hindurch existirt, d. i. dauert.

Anmerkung.

Ein Körper, der in Bewegung ist, ist in jedem Punkte der Linie, die er durchläuft, einen Augenblick. Es fragt sich nun, ob er darin ruhe, oder sich bewege. Ohne Zweifel wird man das Letztere sagen; denn er ist in diesem Punkte nur sofern, als er sich bewegt, gegenwärtig. Man

nehme aber die Bewegung desselben so an: $\overset{A}{o}$——$\overset{B}{o}$. . $\overset{a}{o}$, dass der Körper mit gleichförmiger Geschwindigkeit die Linie *AB* vorwärts und rückwärts von *B* nach *A* zurücklege, so dass, weil der Augenblick, da er in *B* ist, beiden Bewegungen gemein ist, die Bewegung von *A* nach *B* in $^1/_2$ Secunde, die von *B* nach *A* aber auch in $^1/_2$ Secunde, beide zusammen aber in einer ganzen Secunde zurückgelegt worden, so dass auch nicht der kleinste Theil der Zeit auf die Gegenwart des Körpers in *B* aufgewandt worden; so wird, ohne den mindesten Zuwachs dieser Bewegungen, die letztere, die in der Richtung *BA* geschah, in die nach der Richtung *Ba*, welches mit *AB* in einer geraden Linie liegt, verwandelt werden können, wo denn der Körper, indem er in *B* ist, darin nicht als ruhig, sondern als bewegt angesehen werden muss. Er musste daher auch in der ersteren in sich selbst wiederkehrenden Bewegung in dem Punkte *B* als bewegt angesehen werden, welches aber unmöglich ist; weil, nach dem, was angenommen worden, es nur ein Augenblick ist, der zur Bewegung *AB* und zugleich zur gleichen Bewegung *BA* gehört, die der vorigen entgegengesetzt und mit ihr in einem und demselben Augenblicke verbunden ist, völligen Mangel der Bewegung, folglich, wenn dieser den Begriff der Ruhe ausmachte, auch in der gleichförmigen Bewegung *Aa* Ruhe des Körpers in jedem Punkte, z. B. in *B*, beweisen müsste, welches der obigen Behauptung widerspricht. Man stelle sich dagegen die Linie *AB* als über den Punkt *A* aufgerichtet vor, dass ein Körper von *A* nach *B* steigend, nachdem er durch die Schwere im Punkte *B* seine Bewegung verloren hat, von *B* nach *A* eben so wiederum zurückfalle; so frage ich: ob der Körper in *B* als bewegt, oder als ruhig angesehen werden könne? Ohne Zweifel wird man sagen: als ruhig; weil ihm alle vorherige Bewegung genommen worden, nachdem er diesen Punkt erreicht hat, und hernach eine gleichmässige Bewegung zurück allererst folgen soll, folglich noch nicht da ist; der Mangel aber der Bewegung, wird man hinzusetzen, ist Ruhe. Aber in dem ersteren Falle einer angenommenen gleichförmigen Bewegung konnte die Bewegung *BA* auch nicht anders eintreten, als dadurch, dass vorher die Bewegung *AB* aufgehört hatte und die von *B* nach *A* noch nicht war, folglich, dass in *B* ein Mangel aller Bewegung, und, nach der gewöhnlichen Erklärung, Ruhe müsste angenommen werden; aber man durfte sie doch nicht annehmen, weil bei einer gegebenen Geschwindigkeit kein Körper in einem Punkte seiner gleichförmigen

Bewegung als ruhend gedacht werden muss. Worauf beruht denn im zweiten Falle die Anmassung des Begriffs der Ruhe, da doch dieses Steigen und Fallen gleichfalls nur durch einen Augenblick von einander getrennt wird? Der Grund davon liegt darin, dass die letztere Bewegung nicht als gleichförmig mit gegebener Geschwindigkeit gedacht wird, sondern zuerst als gleichförmig verzögert und hernach als gleichförmig beschleunigt, so doch, dass die Geschwindigkeit im Punkte *B* nicht gänzlich, sondern nur bis zu einem Grade verzögert werde, der kleiner ist, als jede nur anzugebende Geschwindigkeit, mit welcher, wenn, anstatt zurückzufallen, die Linie seines Falles *BA* in die Richtung *Ba* gestellt, mithin der Körper immer noch als steigend betrachtet würde, er, als mit einem blosen Moment der Geschwindigkeit, (der Widerstand der Schwere wird alsdenn bei Seite gesetzt,) in jeder noch so grossen anzugebenden Zeit gleichförmig doch nur einen Raum, der kleiner ist, als jeder anzugebende Raum, zurücklegen, mithin seinen Ort (für irgend eine mögliche Erfahrung) in alle Ewigkeit gar nicht verändern würde. Folglich wird er in den Zustand einer dauernden Gegenwart an demselben Orte, d. i. der Ruhe, versetzt, ob sie gleich wegen der continuirlichen Einwirkung der Schwere, d. i. der Veränderung dieses Zustandes, sofort aufgehoben wird. In einem beharrlichen Zustande sein und darin beharren, (wenn nichts Anderes ihn verrückt,) sind zwei verschiedene Begriffe, deren einer dem anderen keinen Abbruch thut. Also kann die Ruhe nicht durch den Mangel der Bewegung, der sich, als $=0$, gar nicht construiren lässt, sondern muss durch die beharrliche Gegenwart an demselben Orte erklärt werden, da denn dieser Begriff auch durch die Vorstellung einer Bewegung mit unendlich kleiner Geschwindigkeit, eine endliche Zeit hindurch, construirt, mithin zu nachheriger Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft benutzt werden kann.

Erklärung 4.

Den Begriff einer zusammengesetzten Bewegung **construiren,** heisst eine Bewegung, sofern sie aus zweien oder mehreren gegebenen in einem Beweglichen vereinigt entspringt, *a priori* in der Anschauung darstellen.

Anmerkung.

Zur Construction der Begriffe wird erfordert, dass die Bedingung ihrer Darstellung nicht von der Erfahrung entlehnt sei, also auch nicht

gewisse Kräfte voraussetze, deren Existenz nur von der Erfahrung abgeleitet werden kann, oder überhaupt, dass die Bedingung der Construction nicht selbst ein Begriff sein müsse, der gar nicht *a priori* in der Anschauung gegeben werden kann, wie z. B. der von Ursache und Wirkung, Handlung und Widerstand etc. Hier ist nun vorzüglich zu bemerken, dass Phoronomie durchaus zuerst Construction der Bewegungen überhaupt als Grössen, und, da sie die Materie blos als etwas Bewegliches, mithin an welchem gar auf keine Grösse derselben Rücksicht genommen wird, zum Gegenstande hat, diese Bewegungen allein als Grössen, sowohl ihrer Geschwindigkeit, als Richtung nach, und zwar ihrer Zusammensetzung nach *a priori* zu bestimmen habe. Denn so viel muss gänzlich *a priori* und zwar anschauend zum Behuf der angewandten Mathematik ausgemacht werden. Denn die Regeln der Verknüpfung der Bewegungen durch physische Ursachen, d. i. Kräfte, lassen sich, ehe die Grundsätze ihrer Zusammensetzung überhaupt vorher rein mathematisch zum Grunde gelegt worden, niemals gründlich vortragen.

Grundsatz 1.

Eine jede Bewegung, als Gegenstand einer möglichen Erfahrung, kann nach Belieben als Bewegung des Körpers in einem ruhigen Raume, oder als Ruhe des Körpers und dagegen Bewegung des Raumes in entgegengesetzter Richtung mit gleicher Geschwindigkeit angesehen werden.

Anmerkung.

Von der Bewegung eines Körpers eine Erfahrung zu machen, dazu wird erfordert, dass nicht allein der Körper, sondern auch der Raum, darin er sich bewegt, Gegenstände der äussern Erfahrung, mithin materiell seien. Eine absolute Bewegung also, d. i. in Beziehung auf einen nicht materiellen Raum, ist gar keiner Erfahrung fähig und für uns also nichts, (wenn man gleich einräumen wollte, der absolute Raum sei an sich etwas.) Aber auch in aller relativen Bewegung kann der Raum selbst, weil er als materiell angenommen wird, wiederum als ruhig oder bewegt vorgestellt werden. Das Erstere geschieht, wenn mir über den Raum, in Beziehung auf welchen ich einen Körper als bewegt ansehe, kein mehr erweiterter und ihn einschliessender gegeben ist, (wie wenn ich in der Cajüte eines Schiffs eine Kugel auf dem Tische bewegt sehe;) das Zweite, wenn mir

über diesen Raum hinaus noch ein anderer Raum, der ihn einschliesst, (wie im genannten Falle das Ufer des Flusses,) gegeben ist, da ich denn in Ansehung des letzteren den nächsten Raum (die Cajüte) als bewegt und den Körper selbst allenfalls als ruhig ansehen kann. Da es nun schlechterdings unmöglich ist, von einem empirisch gegebenen Raume, wie erweitert er auch sei, auszumachen, ob er nicht in Ansehung eines, in einem noch grösseren Umfange ihn einschliessenden Raumes selbst wiederum bewegt sei, oder nicht, so muss es aller Erfahrung und jeder Folge aus der Erfahrung völlig einerlei sein, ob ich einen Körper als bewegt, oder ihn als ruhig, den Raum aber in entgegengesetzter Richtung mit gleicher Geschwindigkeit bewegt ansehen will. Noch mehr: da der absolute Raum für alle mögliche Erfahrung nichts ist, so sind auch die Begriffe einerlei, ob ich sage: ein Körper bewegt sich in Ansehung dieses gegebenen Raumes in dieser Richtung mit dieser Geschwindigkeit, oder ob ich ihn mir als ruhig denken, und dem Raum alles dieses, aber in entgegengesetzter Richtung, beilegen will. Denn ein jeder Begriff ist mit demjenigen, von dessen Unterschiede vom ersteren gar kein Beispiel möglich ist, völlig einerlei und nur in Beziehung auf die Verknüpfung, die wir ihm im Verstande geben wollen, verschieden.

Auch sind wir gar nicht im Stande, in irgend einer Erfahrung einen festen Punkt anzugeben, in Beziehung auf welchen, was Bewegung und Ruhe absolut heissen sollte, bestimmt würde; denn alles, was uns auf die Art gegeben wird, ist materiell, also auch beweglich, und (da wir im Raume keine äusserste Grenze möglicher Erfahrung kennen,) vielleicht auch wirklich bewegt, ohne dass wir diese Bewegung woran wahrnehmen können. — Von dieser Bewegung eines Körpers im empirischen Raume kann ich nun einen Theil der gegebenen Geschwindigkeit dem Körper, den andern dem Raume, aber in entgegengesetzter Richtung, geben, und die ganze mögliche Erfahrung in Ansehung der Folgen dieser zwei verbundenen Bewegungen ist völlig einerlei mit derjenigen, da ich den Körper mit der ganzen Geschwindigkeit allein bewegt, oder ihn als ruhig und den Raum mit derselben Geschwindigkeit in entgegensetzter Richtung bewegt denke. Ich nehme hier aber alle Bewegungen als geradlinigt an. Denn was die krummlinigte betrifft, da es nicht in allen Stücken einerlei ist, ob ich den Körper (z. B. die Erde in ihrer täglichen Umdrehung) als bewegt, und den umgebenden Raum (den bestirnten Himmel) als ruhig, oder diesen als bewegt und jenen als ruhig anzusehen befugt bin, davon wird in der Folge besonders gehandelt werden. In der

Phoronomie also, wo ich die Bewegung eines Körpers nur mit dem Raume, (auf dessen Ruhe oder Bewegung jener gar keinen Einfluss hat,) in Verhältniss betrachte, ist es an sich ganz unbestimmt und beliebig, ob und wie viel ich Geschwindigkeit dem einen oder dem andern von der gegebenen Bewegung beilegen will; künftig in der Mechanik, da ein bewegter Körper in wirksamer Beziehung auf andere Körper im Raume seiner Bewegung betrachtet werden soll, wird dieses nicht mehr so völlig einerlei sein, wie es an seinem Orte gezeigt werden soll.

Erklärung 5.

Die Zusammensetzung der Bewegung ist die Vorstellung der Bewegung eines Punktes als einerlei mit zweien oder mehreren Bewegungen desselben zusammen verbunden.

Anmerkung.

In der Phoronomie, da ich die Materie durch keine andere Eigenschaft, als ihre Beweglichkeit kenne, mithin sie selbst nur als einen Punkt betrachten darf, kann die Bewegung nur als Beschreibung eines Raumes betrachtet werden, doch so, dass ich nicht blos, wie in der Geometrie, auf den Raum, der beschrieben wird, sondern auch auf die Zeit darin, mithin auf die Geschwindigkeit, womit ein Punkt den Raum beschreibt, Acht habe. Phoronomie ist also die reine Grössenlehre *(mathesis)* der Bewegungen. Der bestimmte Begriff von einer Grösse ist der Begriff der Erzeugung der Vorstellung eines Gegenstandes durch die Zusammensetzung des Gleichartigen. Da nun der Bewegung nichts gleichartig ist, als wiederum Bewegung, so ist die Phoronomie eine Lehre der Zusammensetzung der Bewegungen ebendesselben Punktes nach ihrer Richtung und Geschwindigkeit, d. i. die Vorstellung einer einzigen Bewegung als einer solchen, die zwei und so mehrere Bewegungen zugleich in sich enthält, oder zweier Bewegungen ebendesselben Punktes zugleich, soferne sie zusammen eine ausmachen, d. i. mit dieser einerlei sind, und nicht etwa sofern sie die letztere, als Ursachen ihre Wirkung, hervorbringen. Um die Bewegung zu finden, die aus der Zusammensetzung von mehreren, so viel man will, entspringt, darf man nur, wie bei aller Grössenerzeugung, zuerst diejenige suchen, die unter gegebenen Bedingungen aus zweien zusammengesetzt ist; darauf diese mit einer dritten verbunden u. s. w. Folglich lässt die Lehre der Zusammensetzung aller

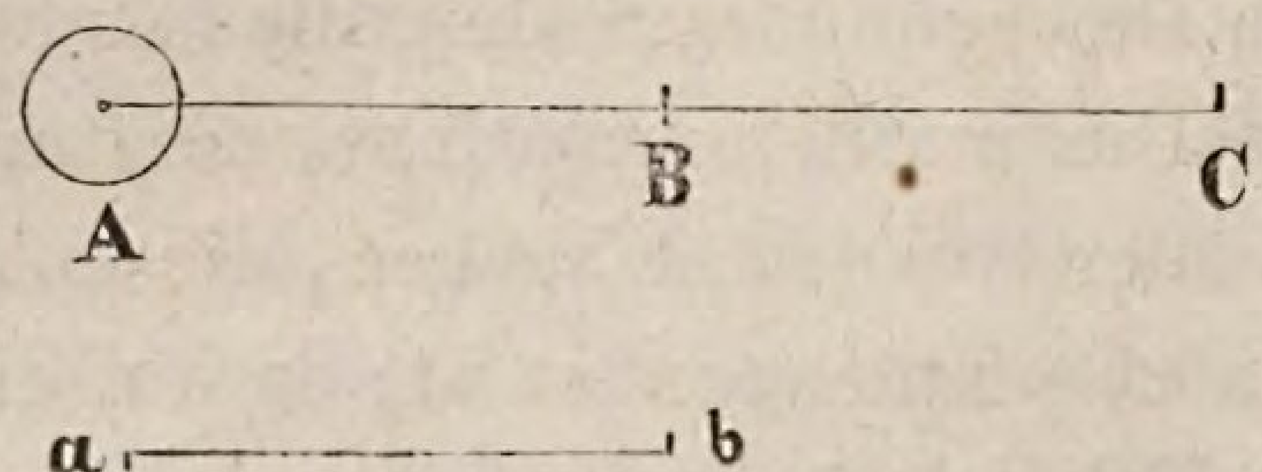
Bewegungen sich auf die von zweien zurückführen. Zwei Bewegungen aber eines und desselben Punktes, die zugleich an demselben angetroffen werden, können auf zwiefache Weise unterschieden sein, und als solche auf dreifache Art an ihm verbunden werden. Erstlich geschehen sie entweder in einer und derselben Linie, oder in verschiedenen Linien zugleich; die letzteren sind Bewegungen, die einen Winkel einschliessen. Die, so in einer und derselben Linie geschehen, sind nun der Richtung nach entweder einander entgegengesetzt, oder halten einerlei Richtung. Da alle diese Bewegungen als zugleich geschehend betrachtet werden, so ergibt sich aus dem Verhältniss der Linien, d. i. der beschriebenen Räume der Bewegung, in gleicher Zeit, sofort auch das Verhältniss der Geschwindigkeit. Also sind der Fälle drei. 1) Da zwei Bewegungen, (sie mögen von gleichen oder ungleichen Geschwindigkeiten sein,) in einem Körper in derselben Richtung verbunden, eine daraus zusammengesetzte Bewegung ausmachen sollen. 2) Da zwei Bewegungen desselben Punkts (von gleicher oder ungleicher Geschwindigkeit) in entgegengesetzter Richtung verbunden durch ihre Zusammensetzung eine dritte Bewegung in derselben Linie ausmachen sollen. 3) Da zwei Bewegungen eines Punkts, mit gleichen oder ungleichen Geschwindigkeiten, aber in verschiedenen Linien, die einen Winkel einschliessen, als zusammengesetzt betrachtet werden.

Lehrsatz 1.

Die Zusammensetzung zweier Bewegungen eines und desselben Punktes kann nur dadurch gedacht werden, dass die eine derselben im absoluten Raume, statt der anderen aber eine, mit der gleichen Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung geschehende Bewegung des relativen Raumes, als mit derselben einerlei, vorgestellt wird.

Beweis,

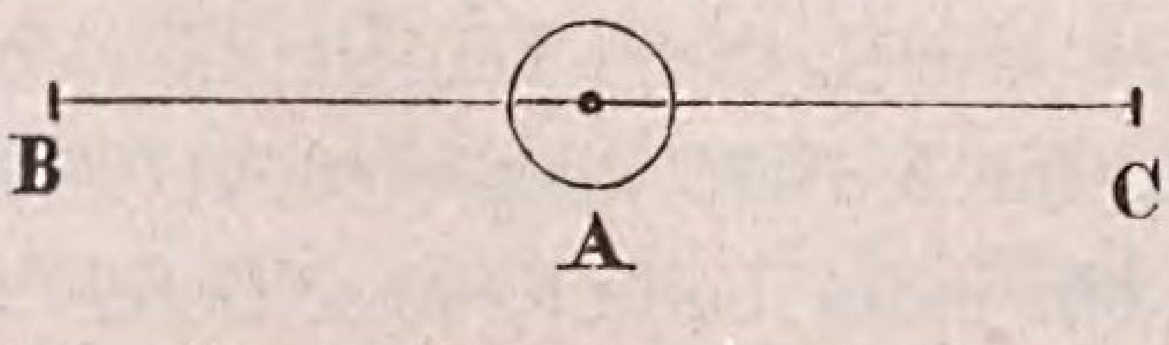
Erster Fall. Da zwei Bewegungen in ebenderselben Linie und Richtung einem und demselben Punkte zugleich zukommen.



Es sollen in einer Geschwindigkeit der Bewegung zwei Geschwindigkeiten *AB* und *ab* als enthalten vorgestellt werden. Man nehme diese Geschwindigkeiten für diesmal als gleich an, so dass *AB*=*ab* ist, so sage ich, sie können in einem und demselben Raum, (dem absoluten oder dem relativen,) an demselben Punkte nicht zugleich vorgestellt werden. Denn weil die Linien *AB* und *ab*, welche die Geschwindigkeiten bezeichnen, eigentlich die Räume sind, welche sie in gleichen Zeiten durchlaufen, so würde die Zusammensetzung dieser Räume *AB* und *ab*=*BC*, mithin die Linie *AC*, als die Summe der Räume, die Summe beider Geschwindigkeiten ausdrücken müssen. Aber die Theile *AB* und *BC* stellen, jeder für sich, nicht die Geschwindigkeit =*ab* vor; denn sie werden nicht in gleicher Zeit wie *ab* zurückgelegt. Also stellt auch die doppelte Linie *AC*, die in derselben Zeit zurückgelegt wird, wie die Linie *ab*, nicht die zwiefache Geschwindigkeit der letztern vor, welches doch verlangt wurde. Also lässt sich die Zusammensetzung zweier Geschwindigkeiten in einer Richtung in demselben Raume nicht anschaulich darstellen.

Dagegen, wenn der Körper *A* mit der Geschwindigkeit *AB* im absoluten Raume als bewegt vorgestellt wird, und ich gebe überdem dem relativen Raume eine Geschwindigkeit *ab*=*AB* in entgegengesetzter Richtung *ba*=*CB*, so ist dieses ebendasselbe, als ob ich die letztere Geschwindigkeit dem Körper in der Richtung *AB* ertheilt hätte (Grundsatz 1). Der Körper bewegt sich aber alsdenn in derselben Zeit durch die Summe der Linien *AB* und *BC*=2*ab*, in welcher er die Linie *ab*=*AB* allein würde zurückgelegt haben, und seine Geschwindigkeit ist doch als die Summe der zweien gleichen Geschwindigkeiten *AB* und *ab* vorgestellt, welches das ist, was ist, was verlangt wurde.

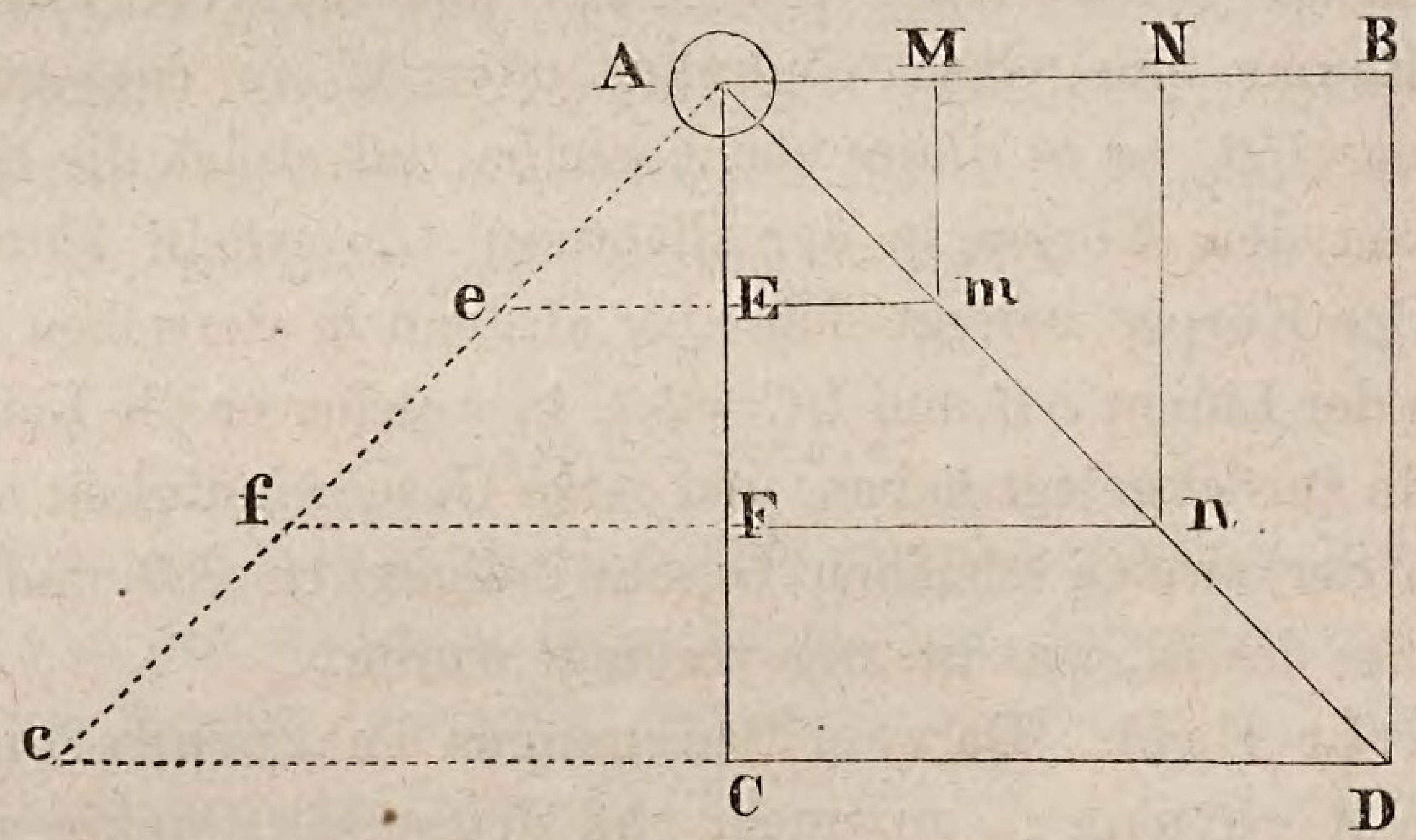
Zweiter Fall. Da zwei Bewegungen in gerade entgegengesetzten Richtungen an einem und demselben Punkte sollen verbunden werden.



Es sei *AB* die eine dieser Bewegungen und *AC* die andere in entgegengesetzter Richtung, deren Geschwindigkeit wir hier der ersten gleich annehmen wollen; so würde der Gedanke selbst, zwei solche Bewegungen in einem uud demselben Raume an ebendemselben Punkte als zugleich vorzustellen, mithin der Fall einer solchen Zusammensetzung der Bewegungen selbst unmöglich sein, welches der Voraussetzung zuwider ist.

Dagegen denkt euch die Bewegung *AB* im absoluten Raume, statt der Bewegung *AC* aber in demselben absoluten Raume, die entgegengesetzte *CA* des relativen Raumes mit ebenderselben Geschwindigkeit, die (nach Grundsatz 1) der Bewegung *AC* völlig gleich gilt und also gänzlich an die Stelle derselben gesetzt werden kann; so lassen sich zwei gerade entgegengesetzte und gleiche Bewegungen desselben Punktes zu gleicher Zeit gar wohl darstellen. Weil nun der relative Raum mit derselben Geschwindigkeit *CA*=*AB* in derselben Richtung mit dem Punkte *A* bewegt ist, so verändert dieser Punkt, oder der in ihm befindliche Körper, in Ansehung des relativen Raumes seinen Ort nicht, d. i. ein Körper, der nach zwei einander gerade entgegengesetzten Richtungen mit gleicher Geschwindigkeit bewegt wird, ruht, oder allgemein ausgedrückt: seine Bewegung ist der Differenz der Geschwindigkeiten in der Richtung der grösseren gleich, (welches sich aus dem Bewiesenen leicht folgern lässt.)

Dritter Fall. Da zwei Bewegungen ebendesselben Punkts, nach Richtungen, die einen Winkel einschliessen, verbunden vorgestellt werden.



Die zwei gegebenen Bewegungen sind *AB* und *AC*, deren Geschwindigkeit und Richtungen durch diese Linien, der Winkel aber, den die letzteren einschliessen, durch *BAC* ausgedrückt wird, (er mag, wie hier, ein rechter, aber auch ein jeder beliebiger schiefer Winkel sein.) Wenn nun diese zwei Bewegungen zugleich in den Richtungen *AB* und *AC* und zwar in demselben Raume geschehen sollen; so würden sie doch nicht in diesen beiden Linien *AB* und *AC* zugleich geschehen können, sondern nur in Linien, die diesen parallel laufen. Es würde also angenommen werden müssen: dass eine dieser Bewegungen in der anderen eine Veränderung, (nämlich die Abbringung von der gegebenen Bahn) wirkte,

wenn gleich beiderseits die Richtungen dieselben blieben. Dieses ist aber der Voraussetzung des Lehrsatzes zuwider, welche unter dem Worte Zusammensetzung andeutet, dass beide gegebene Bewegungen in einer dritten enthalten, mithin mit dieser einerlei seien, und nicht, dass, indem eine die andere verändert, sie eine dritte hervorbringen.

Dagegen nehme man die Bewegung AC als im absoluten Raume vor sich gehend an, anstatt der Bewegung AB aber die Bewegung des relativen Raumes in entgegengesetzter Richtung. Die Linie AC sei in drei gleiche Theile AE, EF, FG getheilt. Während dass nun der Körper A im absoluten Raume die Linie AE durchläuft, durchläuft der relative Raum, und mit ihm der Punkt E, den Raum $Ee = MA$; während dass der Körper die zwei Theile zusammen $= AF$ durchläuft, beschreibt der relative Raum, und mit ihm der Punkt F, die Linie $Ff = NA$; während dass der Körper endlich die ganze Linie AC durchläuft, so beschreibt der relative Raum, und mit ihm der Punkt C, die Linie $Cc = BA$; welches alles ebendasselbe ist, als ob der Körper A in diesen drei Zeittheilen die Linien Em, Fn und $CD = AM$, AN, AB und in der ganzen Zeit, darin er AC durchläuft, die Linie $CD = AB$ durchlaufen hätte. Also ist er im letzten Augenblicke im Punkte D und in dieser ganzen Zeit nach und nach in allen Punkten der Diagonallinie AD, welche also sowohl die Richtung, als Geschwindigkeit der zusammengesetzten Bewegung ausdrückt. —

Anmerkung 1.

Die geometrische Construction erfordert, dass eine Grösse mit der andern, oder zwei Grössen in der Zusammensetzung mit einer dritten einerlei seien, nicht dass sie als Ursachen die dritte hervorbringen, welches die mechanische Construction sein würde. Die völlige Aehnlichkeit und Gleichheit, sofern sie nur in der Anschauung erkannt werden kann, ist die Congruenz. Alle geometrische Construction der völligen Identität beruht auf Congruenz. Diese Congruenz zweier zusammen verbundenen Bewegungen mit einer dritten, (also dem *motu composito* selbst) kann nun niemals statt haben, wenn jene beiden in einem und demselben Raume, z. B. dem relativen, vorgestellt werden. Daher sind alle Versuche, obigen Lehrsatz in seinen drei Fällen zu beweisen, immer nur mechanische Auflösungen gewesen, da man nämlich bewegende Ursachen durch die eine gegebene Bewegung, mit einer andern verbunden, eine dritte hervorbringen liess, nicht aber Beweise, dass jene mit dieser einer-

lei sind, und sich, als solche, in der reinen Anschauung *a priori* darstellen lassen.

Anmerkung 2.

Wenn z. B. eine Geschwindigkeit *AB* doppelt genannt wird; so kann darunter nichts Anderes verstanden werden, als dass sie aus zwei einfachen und gleichen *AB* und *BC* (siehe Fig. 1) bestehe. Erklärt man aber eine doppelte Geschwindigkeit dadurch, dass man sagt: sie sei eine Bewegung, dadurch in derselben Zeit ein doppelt so grosser Raum zurückgelegt wird, so wird hier etwas angenommen, was sich nicht von selbst versteht, nämlich: dass sich zwei gleiche Geschwindigkeiten eben so verbinden lassen, als zwei gleiche Räume, und es ist nicht für sich klar, dass eine gegebene Geschwindigkeit aus kleineren und eine Schnelligkeit aus Langsamkeiten eben so bestehe, wie ein Raum aus kleineren; denn die Theile der Geschwindigkeit sind nicht ausserhalb einander, wie die Theile des Raumes, und wenn jene als Grösse betrachtet werden soll, so muss der Begriff ihrer Grösse, da sie intensiv ist, auf andere Art construirt werden, als der in der extensiven Grösse des Raumes. Diese Construction ist aber auf keine andere Art möglich, als durch die mittelbare Zusammensetzung zweier gleichen Bewegungen, deren eine die des Körpers, die andere des relativen Raumes in entgegengesetzter Richtung, aber eben darum mit einer ihr gleichen Bewegung des Körpers in der vorigen Richtung völlig einerlei ist. Denn in derselben Richtung lassen sich zwei gleiche Geschwindigkeiten in einem Körper gar nicht zusammensetzen, als nur durch äussere bewegende Ursachen, z. B. ein Schiff, welches den Körper mit einer dieser Geschwindigkeiten trägt, indessen dass eine andere mit dem Schiffe unbeweglich verbundene bewegende Kraft dem Körper die zweite, der vorigen gleiche, Geschwindigkeit eindrückt; wobei doch immer vorausgesetzt werden muss, dass der Körper sich mit der ersten Geschwindigkeit in freier Bewegung erhalte, indem die zweite hinzukommt; welches ein Naturgesetz bewegender Kräfte ist, wovon gar nicht die Rede sein kann, wenn die Frage lediglich ist, wie der Begriff der Geschwindigkeit als eine Grösse construirt werde. Soviel von der Hinzuthuung der Geschwindigkeiten zu einander. Wenn aber von der Abziehung einer von der anderen die Rede ist, so lässt sich zwar diese letztere leicht denken, wenn einmal die Möglichkeit einer Geschwindigkeit als Grösse durch Hinzuthuung eingeräumt worden, aber jener Begriff lässt sich nicht so leicht construiren. Denn

zu dem Ende müssen zwei entgegengesetzte Bewegungen in einem Körper verbunden werden; aber wie soll dieses geschehen? Unmittelbar, d. i. in Ansehung ebendesselben ruhenden Raumes ist es unmöglich, sich zwei gleiche Bewegungen in entgegengesetzter Richtung an demselben Körper zu denken; aber die Vorstellung der Unmöglichkeit dieser beiden Bewegungen in einem Körper ist nicht der Begriff von der Ruhe desselben, sondern der Unmöglichkeit der Construction dieser Zusammensetzung entgegengesetzter Bewegungen, die doch im Lehrsatz als möglich angenommen wird. Diese Construction ist aber nicht anders möglich, als durch die Verbindung der Bewegung des Körpers mit der Bewegung des Raums, wie gewiesen worden. Endlich, was die Zusammensetzung zweier Bewegungen, deren Richtung einen Winkel einschliesst, betrifft, so lässt sie sich an dem Körper, in Beziehung auf einen und denselben Raum, gleichfalls nicht denken, wenn man nicht gar eine derselben durch äussere continuirlich einfliessende Kraft, (z. E. ein den Körper forttragendes Fahrzeug) gewirkt, die andern als sich selbst hiebei unverändert erhaltend annimmt, oder überhaupt: man muss bewegende Kräfte und Erzeugung einer dritten Bewegung aus zwei vereinigten Kräften zum Grunde legen, welches zwar die mechanische Ausführung dessen, was ein Begriff enthält, aber nicht die mathematische Construction derselben ist, die nur anschaulich machen soll, was das Object (als Quantum) sei, nicht, wie es durch Natur oder Kunst, vermittelst gewisser Werkzeuge und Kräfte hervorgebracht werden könne. — Die Zusammensetzung der Bewegungen, um ihr Verhältniss zu andern als Grösse zu bestimmen, muss nach den Regeln der Congruenz geschehen, welches in allen dreien Fällen nur vermittelst der Bewegung des Raumes, die mit einer der zwei gegebenen Bewegungen congruirt, und dadurch beide mit der zusammengesetzten congruiren, möglich ist.

Anmerkung 3.

Phoronomie, nicht als reine Bewegungslehre, sondern blos als reine Grössenlehre der Bewegung, in welcher die Materie nach keiner Eigenschaft mehr, als der blosen Beweglichkeit gedacht wird, enthält also nichts mehr, als blos diesen einzigen, durch die angeführten drei Fälle geführten Lehrsatz von der Zusammensetzung der Bewegung und zwar von der Möglichkeit der geradlinigten Bewegung allein, nicht der krummlinigten. Denn weil in dieser die Bewegung continuirlich (der Richtung nach) verändert wird, so muss eine Ursache dieser Veränderung, welche

nun nicht der blose Raum sein kann, herbeigezogen werden. Dass man aber gewöhnlich unter der Benennung der zusammengesetzten Bewegung nur den einzigen Fall, da die Richtungen derselben einen Winkel einschliessen, verstand, dadurch ward zwar wohl eben nicht der Physik, wohl aber dem Princip der Eintheilung einer reinen philosophischen Wissenschaft überhaupt einiger Abbruch gethan. Denn was die erstere betrifft, so lassen sich alle im obigen Lehrsatze behandelte drei Fälle im dritten allein hinreichend darstellen. Denn wenn der Winkel, den die zwei gegebenen Bewegungen einschliessen, als unendlich klein gedacht wird, so enthält er den ersten; wird er aber als von einer einzigen geraden Linie nur unendlich wenig unterschieden vorgestellt, so enthält er den zweiten Fall; so dass sich freilich in dem bekannten Lehrsatze der zusammengesetzten Bewegung alle drei von uns genannte Fälle, als in einer allgemeinen Formel, geben lassen. Man konnte aber auf diese Art nicht wohl die Grössenlehre der Bewegung nach ihren Theilen *a priori* einsehen lernen, welches in mancher Absicht auch seinen Nutzen hat.

Hat Jemand Lust, die gedachten drei Theile des allgemeinen phoronomischen Lehrsatzes an das Schema der Eintheilung aller reinen Verstandesbegriffe, namentlich hier der des Begriffs der Grösse zu halten, so wird er bemerken: dass, da der Begriff einer Grösse jederzeit den der Zusammensetzung des Gleichartigen enthält, die Lehre der Zusammensetzung der Bewegungen zugleich die reine Grössenlehre derselben sei, und zwar nach allen drei Momenten, die der Raum an die Hand gibt, der Einheit der Linie und Richtung, der Vielheit der Richtungen in einer und derselben Linie, endlich der Allheit der Richtungen sowohl, als der Linien, nach denen die Bewegung geschehen mag, welches die Bestimmung aller möglichen Bewegung als eines Quantum enthält, wiewohl die Quantität derselben (an einem beweglichen Punkte) blos in der Geschwindigkeit besteht. Diese Bemerkung hat nur in der Transscendentalphilosophie ihren Nutzen.

Zweites Hauptstück.

Metaphysische Anfangsgründe
der
Dynamik.

Erklärung 1.

Materie ist das Bewegliche, sofern es einen Raum erfüllt. Einen Raum erfüllen, heisst allem Beweglichen widerstehen, das durch seine Bewegung in einen gewissen Raum einzudringen bestrebt ist. Ein Raum, der nicht erfüllt ist, ist ein leerer Raum.

Anmerkung.

Dieses ist nun die dynamische Erklärung des Begriffs der Materie. Sie setzt die phoronomische voraus, aber thut eine Eigenschaft hinzu, die sich als Ursache auf eine Wirkung bezieht, nämlich das Vermögen, einer Bewegung innerhalb eines gewissen Raumes zu widerstehen, wovon in der vorhergehenden Wissenschaft gar nicht die Rede sein musste, selbst nicht, wenn man es mit Bewegungen eines und desselben Punktes in entgegengesetzten Richtungen zu thun hatte. Diese Erfüllung des Raumes hält einen gewissen Raum von dem Eindringen irgend eines anderen Beweglichen frei, wenn seine Bewegung auf irgend einen Ort in diesem Raume hingerichtet ist. Worauf nun der nach allen Seiten gerichtete Widerstand der Materie beruhe und was er sei, muss noch untersucht werden. Soviel sieht man aber schon aus der obigen Erklärung, dass

die Materie hier nicht so betrachtet wird, wie sie widersteht, wenn sie aus ihrem Orte getrieben und also selbst bewegt werden soll, (dieser Fall wird künftig, als mechanischer Widerstand, noch in Erwägung kommen,) sondern wenn blos der Raum ihrer eigenen Ausdehnung verringert werden soll. Man bedient sich des Worts: einen Raum einnehmen, d. i. in allen Punkten desselben unmittelbar gegenwärtig sein, um die Ausdehnung eines Dinges im Raume dadurch zu bezeichnen. Weil aber in diesem Begriffe nicht bestimmt ist, welche Wirkung, oder ob gar überall eine Wirkung aus dieser Gegenwart entspringe, ob andern zu widerstehen, die hineinzudringen bestrebt sind, oder ob es blos einen Raum ohne Materie bedeute, sofern er ein Inbegriff mehrerer Räume ist, wie man von jeder geometrischen Figur sagen kann: sie nimmt einen Raum ein (sie ist ausgedehnt), oder ob wohl gar im Raume etwas sei, was ein anderes Bewegliche nöthigt, tiefer in denselben einzudringen (andere anzieht); weil, sage ich, durch den Begriff des Einnehmens eines Raumes dieses alles unbestimmt ist, so ist: einen Raum erfüllen, eine nähere Bestimmung des Begriffs: einen Raum einnehmen.

Lehrsatz 1.

Die Materie erfüllt einen Raum, nicht durch ihre blose Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft.

Beweis.

Das Eindringen in einen Raum, (im Anfangsaugenblicke heisst solches die Bestrebung einzudringen,) ist eine Bewegung. Der Widerstand gegen Bewegung ist die Ursache der Verminderung, oder auch Veränderung derselben in Ruhe. Nun kann mit keiner Bewegung etwas verbunden werden, was sie vermindert oder aufhebt, als eine andere Bewegung ebendesselben Beweglichen in entgegengesetzter Richtung (phoronomischer Lehrsatz). Also ist der Widerstand, den eine Materie in dem Raum, den sie erfüllt, allem Eindringen anderer leistet, eine Ursache der Bewegung der letzteren in entgegengesetzter Richtung. Die Ursache einer Bewegung heisst aber bewegende Kraft. Also erfüllt die Materie ihren Raum durch bewegende Kraft, und nicht durch ihre blose Existenz.

Anmerkung.

Lambert und Andere nannten die Eigenschaft der Materie, da sie einen Raum erfüllt, die Solidität, (ein ziemlich vieldeutiger Ausdruck,) und wollen, man müsse sie an jedem Dinge, was existirt (Substanz), annehmen, wenigstens in der äusseren Sinnenwelt. Nach ihren Begriffen müsste die Anwesenheit von etwas Reellem im Raume diesen Widerstand schon durch seinen Begriff, mithin nach dem Satze des Widerspruchs bei sich führen und es machen, dass nichts Anderes in dem Raume der Anwesenheit eines solchen Dinges zugleich sein könne. Allein der Satz des Widerspruchs treibt keine Materie zurück, welche anrückt, um in einen Raum einzudringen, in welchem eine andere anzutreffen ist. Nur alsdann, wenn ich dem, was einen Raum einnimmt, eine Kraft beilege, alles äussere Bewegliche, welches sich annähert, zurückzutreiben, verstehe ich, wie es einen Widerspruch enthalte, dass in den Raum, den ein Ding einnimmt, noch ein anderes von derselben Art eindringe. Hier hat der Mathematiker etwas als ein erstes Datum der Construction des Begriffs einer Materie, welches sich selbst nicht weiter construiren lasse, angenommen. Nun kann er zwar von jedem beliebigen Dato seine Construction eines Begriffs anfangen, ohne sich darauf einzulassen, dieses Datum auch wiederum zu erklären; darum aber ist er doch nicht befugt, jenes für etwas aller mathematischen Construction ganz Unfähiges zu erklären, um dadurch das Zurückgehen zu den ersten Principien der Naturwissenschaft zu hemmen.

Erklärung 2.

Anziehungskraft ist diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr sein kann, (oder, welches einerlei ist, dadurch sie der Entfernung anderer von ihr widersteht.)

Zurückstossungskraft ist diejenige, wodurch eine Materie Ursache sein kann, andere von sich zu entfernen, (oder, welches einerlei ist, wodurch sie der Annäherung anderer zu ihr widersteht.) Die letzteren werden wir auch zuweilen treibende, so wie die ersteren ziehende Kräfte nennen.

Zusatz.

Es lassen sich nur diese zwei bewegenden Kräfte der Materie denken. Denn alle Bewegung, die eine Materie einer anderen eindrücken

kann, da in dieser Rücksicht jede derselben nur wie ein Punkt betrachtet wird, muss jederzeit als in der geraden Linie zwischen zweien Punkten ertheilt angesehen werden. In dieser geraden Linie aber sind nur zweierlei Bewegungen möglich: die eine, dadurch sich jene Punkte von einander entfernen, die zweite, dadurch sie sich einander nähern. Die Kraft aber, die die Ursache der ersteren Bewegung ist, heisst Zurückstossungs-, und die der zweiten, Anziehungskraft. Also können nur diese zwei Arten von Kräften, als solche, worauf alle Bewegungskräfte in der materiellen Natur zurückgeführt werden müssen, gedacht werden.

Lehrsatz 2.

Die Materie erfüllt ihre Räume durch repulsive Kräfte aller ihrer Theile, d. i. durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft, die einen bestimmten Grad hat, über den kleinere oder grössere ins Unendliche können gedacht werden.

Beweis.

Die Materie erfüllt einen Raum nur durch bewegende Kraft (Lehrsatz 1) und zwar eine solche, die dem Eindringen anderer, d. i. der Annäherung widersteht. Nun ist diese eine zurückstossende Kraft. (Erklärung 2.) Also erfüllt die Materie ihren Raum nur durch zurückstossende Kräfte, und zwar aller ihrer Theile, weil sonst ein Theil ihres Raumes (wider die Voraussetzung) nicht erfüllt, sondern nur eingeschlossen sein würde. Die Kraft aber eines Ausgedehnten vermöge der Zurückstossung aller seiner Theile ist eine Ausdehnungskraft (expansive). Also erfüllt die Materie ihren Raum nur durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft; welches das Erste war. Ueber jede gegebene Kraft muss eine grössere gedacht werden können; denn die, über welche keine grössere möglich ist, würde eine solche sein, wodurch in einer endlichen Zeit ein unendlicher Raum zurückgelegt werden würde, (welches unmöglich ist.) Es muss ferner unter jeder gegebenen bewegenden Kraft eine kleinere gedacht werden können, (denn die kleinste würde die sein, durch deren unendliche Hinzuthuung zu sich selbst eine jede gegebene Zeit hindurch keine endliche Geschwindigkeit erzeugt werden könnte, welches aber den Mangel aller bewegenden Kraft bedeutet.) Also muss unter einem jeden gegebenen Grad einer bewegenden Kraft immer noch ein kleinerer gegeben werden können; welches

das Zweite ist. Mithin hat die Ausdehnungskraft, womit jede Materie ihren Raum erfüllt, ihren Grad, der niemals der grösste oder kleinste ist, sondern über den ins Unendliche sowohl grössere, als kleinere können gefunden werden.

Zusatz 1.

Die expansive Kraft einer Materie nennt man auch Elasticität. Da nun jene der Grund ist, worauf die Erfüllung des Raumes, als eine wesentliche Eigenschaft aller Materie, beruht, so muss diese Elasticität ursprünglich heissen; weil sie von keiner andern Eigenschaft der Materie abgeleitet werden kann. Alle Materie ist demnach ursprünglich elastisch.

Zusatz 2.

Weil über jede ausdehnende Kraft eine grössere bewegende Kraft gefunden werden kann, diese aber auch jener entgegenwirken kann, wodurch sie alsdenn den Raum der letzteren verengen würde, den diese zu erweitern trachtet, in welchem Falle die erstere eine zusammendrückende Kraft heissen würde; so muss auch für jede Materie eine zusammendrückende Kraft gefunden werden können, die sie von einem jedem Raum, den sie erfüllt, in einen engeren Raum zu treiben vermag.

Erklärung 3.

Eine Materie durchdringt in ihrer Bewegung eine andere, wenn sie durch Zusammendrückung den Raum ihrer Ausdehnung völlig aufhebt.

Anmerkung.

Wenn in einem mit Luft angefüllten Stiefel einer Luftpumpe der Kolben dem Boden immer näher getrieben wird, so wird die Luftmaterie zusammengedrückt. Könnte nun diese Zusammendrückung so weit getrieben werden, dass der Kolben den Boden völlig berührte, (ohne dass das Mindeste von Luft entwischt wäre,) so würde die Luftmaterie durchdrungen sein; denn die Materien, zwischen denen sie ist, lassen keinen Raum für sie übrig, und sie wäre also zwischen dem Kolben und Boden anzutreffen, ohne doch einen Raum einzunehmen. Diese Durchdringlichkeit der Materie durch äussere zusammendrückende Kräfte, wenn Jemand eine solche annehmen oder auch nur denken wollte, würde die

mechanische heissen können. Ich habe Ursache, durch eine solche Einschränkung diese Durchdringlichkeit der Materie von einer andern zu unterscheiden, deren Begriff vielleicht eben so unmöglich, als der erstere ist, von der ich aber doch künftig etwas anzumerken Anlass haben möchte.

Lehrsatz 3.

Die Materie kann ins Unendliche zusammengedrückt, aber niemals von einer Materie, wie gross auch die drückende Kraft derselben sei, durchdrungen werden.

Beweis.

Eine ursprüngliche Kraft, womit eine Materie sich über einen gegebenen Raum, den sie einnimmt, allerwärts auszudehnen trachtet, muss, in einen kleineren Raum eingeschlossen, grösser, und in einen unendlich kleinen Raum zusammengepresst, unendlich sein. Nun kann für gegebene ausdehnende Kraft der Materie eine grössere zusammendrückende gefunden werden, die diese in einen engeren Raum zwingt, und so ins Unendliche; welches das Erste war. Zum Durchdringen der Materie aber würde eine Zusammentreibung derselben in einen unendlich kleinen Raum, mithin eine unendlich zusammendrückende Kraft erfordert, welche unmöglich ist. Also kann eine Materie durch Zusammendrückung von keiner anderen durchdrungen werden; welches das Zweite ist.

Anmerkung.

Ich habe in diesem Beweise gleich zu Anfange angenommen, dass eine ausdehnende Kraft, je mehr sie in die Enge getrieben worden, desto stärker entgegenwirken müsse. Dieses würde nun zwar nicht so für jede Art elastischer Kräfte, die nur abgeleitet sind, gelten; aber bei der Materie, sofern ihr als Materie überhaupt, die einen Raum erfüllt, wesentliche Elasticität zukommt, lässt sich dieses postuliren. Denn expansive Kraft aus allen Punkten nach allen Seiten ausgeübt, macht sogar den Begriff derselben aus. Ebendasselbe Quantum aber, von ausspannenden Kräften in einen engeren Raum gebracht, muss in jedem Punkte desselben soviel stärker zurücktreiben, soviel umgekehrt der Raum kleiner ist, in welchem ein gewisses Quantum von Kraft seine Wirksamkeit verbreitet.

Erklärung 4.

Die Undurchdringlichkeit der Materie, die auf dem Widerstande beruht, der mit den Graden der Zusammendrückung proportionirlich wächst, nenne ich die relative; diejenige aber, welche auf der Voraussetzung beruht, dass die Materie, als solche, gar keiner Zusammendrückung fähig sei, heisst die absolute Undurchdringlichkeit. Die Erfüllung des Raumes mit absoluter Undurchdringlichkeit kann die mathematische, die mit blos relativer, die dynamische Erfüllung des Raumes heissen.

Anmerkung 1.

Nach dem blos mathematischen Begriffe der Undurchdringlichkeit, (der keine bewegende Kraft als ursprünglich der Materie eigen voraussetzt,) ist keine Materie einer Zusammendrückung fähig, als sofern sie leere Räume in sich enthält; mithin die Materie als Materie widersteht allem Eindringen schlechterdings und mit absoluter Nothwendigkeit. Nach unserer Erörterung dieser Eigenschaft aber beruht die Undurchdringlichkeit auf einem physischen Grunde; denn die ausdehnende Kraft macht sie selbst, als ein Ausgedehntes, das seinen Raum erfüllt, allererst möglich. Da aber diese Kraft einen Grad hat, welcher überwältigt, mithin der Raum der Ausdehnung verringert, d. i. in denselben bis auf ein gewisses Maass von einer gegebenen zusammendrückenden Kraft eingedrungen werden kann, doch so, dass die gänzliche Durchdringung, weil sie eine unendliche zusammendrückende Kraft erfordern würde, unmöglich ist, so muss die Erfüllung des Raums nur als relative Undurchdringlichkeit angesehen werden.

Anmerkung 2.

Die absolute Undurchdringlichkeit ist in der That nichts mehr oder weniger, als *qualitas occulta*. Denn man fragt, was die Ursache sei, dass Materien einander in ihrer Bewegung nicht durchdringen können, und bekommt die Antwort: weil sie undurchdringlich sind. Die Berufung auf zurücktreibende Kraft ist von diesem Vorwurfe frei. Denn ob diese gleich ihrer Möglichkeit nach auch nicht weiter erklärt werden kann, mithin als Grundkraft gelten muss, so gibt sie doch einen Begriff von einer wirkenden Ursache und ihren Gesetzen, nach welchen die Wirkung, nämlich der Widerstand in dem erfüllten Raum, ihren Graden nach geschätzt werden kann.

Erklärung 5.

Materielle Substanz ist dasjenige im Raume, was für sich, d. i. abgesondert von allem Anderen, was ausser ihm im Raume existirt, beweglich ist. Die Bewegung eines Theils der Materie, dadurch sie aufhört ein Theil zu sein, ist die Trennung. Die Trennung der Theile einer Materie ist die physische Theilung.

Anmerkung.

Der Begriff einer Substanz bedeutet das letzte Subject der Existenz, d. i. dasjenige, was selbst nicht wiederum blos als Prädicat zur Existenz eines Anderen gehört. Nun ist Materie das Subject alles dessen, was im Raume zur Existenz der Dinge gezählt werden mag; denn ausser ihr würde sonst kein Subject gedacht werden können, als der Raum selbst; welcher aber ein Begriff ist, der noch gar nichts Existirendes, sondern blos die nothwendigen Bedingungen der äusseren Relation möglicher Gegenstände äusserer Sinne enthält. Also ist Materie, als das Bewegliche im Raume, die Substanz in demselben. Aber eben so werden auch alle Theile derselben, sofern man von ihnen nur sagen kann, dass sie selbst Subjecte und nicht blos Prädicate von anderen Materien seien, Substanzen, mithin selbst wiederum Materie heissen müssen. Sie sind aber selbst Subjecte, wenn sie für sich beweglich und also auch ausser der Verbindung mit anderen Nebentheilen etwas im Raume Existirendes sind. Also ist die eigene Beweglichkeit der Materie, oder irgend eines Theils derselben, zugleich ein Beweis dafür, dass dieses Bewegliche, und ein jeder beweglicher Theil desselben Substanz sei.

Lehrsatz 4.

Die Materie ist ins Unendliche theilbar, und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie ist.

Beweis.

Die Materie ist undurchdringlich, und zwar durch ihre ursprüngliche Ausdehnungskraft (Lehrs. 3), diese aber ist nur die Folge der repulsiven Kräfte eines jeden Punkts in einem von Materie erfüllten Raum. Nun ist der Raum, den die Materie erfüllt, ins Unendliche mathematisch theilbar, d. i. seine Theile können ins Unendliche unterschieden, obgleich

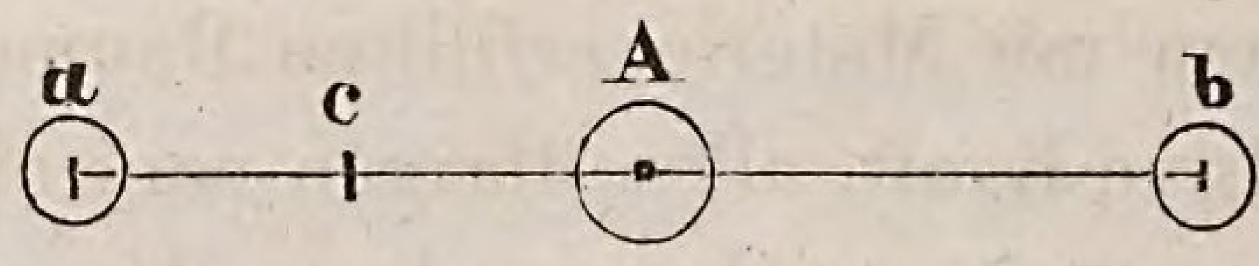
nicht bewegt, folglich auch nicht getrennt werden (nach Beweisen der Geometrie). In einem mit Materie erfüllten Raume aber enthält jeder Theil desselben repulsive Kraft, allen übrigen nach allen Seiten entgegenzuwirken, mithin sie zurückzutreiben, und von ihnen ebensowohl zurückgetrieben, d. i. zur Entfernung von denselben bewegt zu werden. Mithin ist ein jeder Theil eines durch Materie erfüllten Raums für sich selbst beweglich, folglich trennbar von den übrigen als materielle Substanz durch physische Theilung. So weit sich also die mathematische Theilbarkeit des Raumes, den eine Materie erfüllt, erstreckt, so weit erstreckt sich auch die mögliche physische Theilung der Substanz, die ihn erfüllt. Die mathematische Theilbarkeit aber geht ins Unendliche, folglich auch die physische, d. i. alle Materie ist ins Unendliche theilbar, und zwar in Theile, deren jeder selbst wiederum materielle Substanz ist.

Anmerkung 1.

Durch den Beweis der unendlichen Theilbarkeit des Raums ist die der Materie lange noch nicht bewiesen, wenn nicht vorher dargethan worden: dass in jedem Theile des Raumes materielle Substanz sei, d. i. für sich bewegliche Theile anzutreffen sind. Denn wollte ein Monadist annehmen, die Materie bestände aus physischen Punkten, deren ein jeder zwar (eben darum) keine beweglichen Theile habe, aber dennoch durch blose repulsive Kraft einen Raum erfüllte, so würde er gestehen können, dass zwar dieser Raum, aber nicht die Substanz, die in ihm wirkt, mithin zwar die Sphäre der Wirksamkeit der letzteren, aber nicht das wirkende bewegliche Subject selbst durch die Theilung des Raums zugleich getheilt werde. Also würde er die Materie aus physisch untheilbaren Theilen zusammensetzen, und sie doch auf dynamische Art einen Raum einnehmen lassen.

Durch den obigen Beweis aber ist dem Monadisten diese Ausflucht gänzlich benommen. Denn daraus ist klar, dass in einem erfüllten Raume kein Punkt sein könne, der nicht selbst nach allen Seiten Zurückstossung ausübte, so wie er zurückgestossen wird, mithin als ein ausser jedem anderen zurückstossenden Punkte befindliches gegenwirkendes Subject an sich selbst beweglich wäre, und dass die Hypothese eines Punkts, der durch blose treibende Kraft, und nicht vermittelst anderer gleichfalls zurückstossenden Kräfte, einen Raum erfüllte, gänzlich unmöglich sei. Um dieses und dadurch auch den Beweis des vorhergehenden Lehrsatzes

anschaulich zu machen, nehme man an, *A* sei der Ort einer Monas im



Raume, *ab* sei der Durchmesser der Sphäre ihrer repulsiven Kraft, mithin *aA* der Halbmesser derselben, so ist zwischen *a*, wo dem Eindringen einer äusseren Monade in den Raum, den jene Sphäre einnimmt, widerstanden wird, und dem Mittelpunkte derselben *A*, ein Punkt *c* anzugeben möglich (laut der unendlichen Theilbarkeit des Raumes). Wenn nun *A* demjenigen, was in *a* einzudringen trachtet, widersteht, so muss auch *c* den beiden Punkten *A* und *a* widerstehen. Denn wäre dieses nicht, so würden sie sich einander ungehindert nähern, folglich *A* und *a* im Punkte *c* zusammentreffen, d. i. der Raum würde durchdrungen werden. Also muss in *c* etwas sein, was dem Eindringen von *A* und *a* widersteht und also die Monas *A* zurücktreibt, sowie es auch von ihr zurückgetrieben wird. Da nun Zurücktreiben ein Bewegen ist, so ist *c* etwas Bewegliches im Raum, mithin Materie, und der Raum zwischen *A* und *a* konnte nicht durch die Sphäre der Wirksamkeit einer einzigen Monade angefüllt sein, also auch nicht der Raum zwischen *c* und *A*, und so ins Unendliche.

Wenn Mathematiker die repulsiven Kräfte der Theile elastischer Materien, bei grösserer oder kleinerer Zusammendrückung derselben, als nach einer gewissen Proportion ihrer Entfernungen von einander abnehmend oder zunehmend sich vorstellen, z. B. dass die kleinsten Theile der Luft sich in umgekehrtem Verhältniss ihrer Entfernungen von einander zurücktreiben, weil die Elasticität derselben in umgekehrtem Verhältniss der Räume steht, darin sie zusammengedrückt werden; so verfehlt man gänzlich ihren Sinn und missdeutet ihre Sprache, wenn man das, was zum Verfahren der Construction eines Begriffs nothwendig gehört, dem Begriffe im Object selbst beilegt. Denn nach jenem kann eine jede Berührung als eine unendlich kleine Entfernung vorgestellt werden; welches in solchen Fällen auch nothwendig geschehen muss, wo ein grosser oder kleiner Raum durch ebendieselbe Quantität der Materie, d. i. einerlei Quantum repulsiver Kräfte, als ganz erfüllt vorgestellt werden soll. Bei einem ins Unendliche Theilbaren darf darum noch keine wirkliche Entfernung der Theile, die bei aller Erweiterung des Raumes des Ganzen immer ein Continuum ausmachen, angenommen werden, obgleich die Möglichkeit dieser Erweiterung nur unter der Idee einer unendlich kleinen Entfernung anschaulich gemacht werden kann.

Anmerkung 2.

Die Mathematik kann zwar in ihrem inneren Gebrauche in Ansehung der Chicane einer verfehlten Metaphysik ganz gleichgültig sein, und im sicheren Besitz ihrer evidenten Behauptungen von der unendlichen Theilbarkeit des Raumes beharren, was für Einwürfe auch eine an blosen Begriffen klaubende Vernünftelei dagegen auf die Bahn bringen mag; allein in der Anwendung ihrer Sätze, die vom Raume gelten, auf Substanz, die ihn erfüllt, muss sie sich doch auf Prüfung nach blosen Begriffen, mithin auf Metaphysik einlassen. Obiger Lehrsatz ist schon ein Beweis davon. Denn es folgt nicht nothwendig, dass Materie ins Unendliche physisch theilbar sei, wenn sie es gleich in mathematischer Absicht ist, wenngleich ein jeder Theil des Raums wiederum ein Raum ist, und also immer Theile ausserhalb einander in sich fasst, woferne nicht bewiesen werden kann, dass in jedem aller möglichen Theile dieses erfüllten Raumes auch Substanz sei, die folglich auch, abgesondert von allen übrigen, als für sich beweglich existire. Also fehlte doch bisher dem mathematischen Beweise noch etwas, ohne welches er auf die Naturwissenschaft keine sichere Anwendung haben konnte, und diesem Mangel ist in obstehendem Lehrsatz abgeholfen worden. Was nun aber die übrigen Angriffe der Metaphysik auf den nunmehro physischen Lehrsatz der unendlichen Theilbarkeit der Materie betrifft, so muss sie der Mathematiker gänzlich dem Philosophen überlassen, der ohnedem durch diese Einwürfe sich selbst in ein Labyrinth begibt, woraus es ihm schwer wird, auch in den ihn unmittelbar angehenden Fragen sich herauszufinden, und also mit sich selbst genug zu thun hat, ohne dass der Mathematiker sich in dieses Geschäft dürfte einflechten lassen. Wenn nämlich die Materie ins Unendliche theilbar ist, so, (schliesst der dogmatische Metaphysiker,) besteht sie aus einer unendlichen Menge von Theilen; denn ein Ganzes muss doch alle die Theile zum voraus insgesammt schon in sich enthalten, in die es getheilt werden kann. Der letztere Satz ist auch von einem jeden Ganzen, als Dinge an sich selbst, ungezweifelt gewiss, mithin, da man doch nicht einräumen kann, die Materie, ja gar selbst nicht einmal der Raum, bestehe aus unendlich viel Theilen, (weil es ein Widerspruch ist, eine unendliche Menge, deren Begriff es schon mit sich führt, dass sie niemals vollendet vorgestellt werden könne, sich als ganz vollendet zu denken,) so müsse man sich zu einem entschliessen, entweder dem Geometer zum

Trotz zu sagen: der Raum ist nicht ins Unendliche theilbar, oder dem Metaphysiker zum Aergerniss: der Raum ist keine Eigenschaft eines Dinges an sich selbst, und also die Materie kein Ding an sich selbst, sondern blose Erscheinung unserer äusseren Sinne überhaupt, so wie der Raum die wesentliche Form derselben.

Hier geräth nun der Philosoph in ein Gedränge zwischen den Hörnern eines gefährlichen Dilemma. Den ersteren Satz: dass der Raum ins Unendliche theilbar sei, abzuleugnen, ist ein leeres Unterfangen, denn Mathematik lässt sich nichts wegvernünfteln; Materie aber als Ding an sich selbst, mithin den Raum als Eigenschaft der Dinge an sich selbst ansehen, und dennoch jenen Satz ableugnen, ist einerlei. Er sieht sich also nothgedrungen, von der letzteren Behauptung, so gemein und dem gemeinem Verstande gemäss sie auch sei, abzugehen, aber natürlicher Weise nur unter dem Beding, dass man ihn auf den Fall, dass er Materie und Raum nur zur Erscheinung, (mithin letzteren nur zur Form unserer äusseren sinnlichen Anschauung, also beide nicht zu Sachen an sich, sondern nur zu subjectiven Vorstellungsarten uns an sich unbekannter Gegenstände) machte, alsdenn auch aus jener Schwierigkeit, wegen unendlicher Theilbarkeit der Materie, wobei sie doch nicht aus unendlich viel Theilen bestehe, heraushelfe. Dieses Letztere lässt sich nun ganz wohl durch die Vernunft denken, obgleich unmöglich anschaulich machen und construiren. Denn was nur dadurch wirklich ist, dass es in der Vorstellung gegeben ist, davon ist auch nicht mehr gegeben, als so viel in der Vorstellung angetroffen wird, d. i. so weit der Progressus der Vorstellungen reicht. Also von Erscheinungen, deren Theilung ins Unendliche geht, kann man nur sagen, dass der Theile der Erscheinung so viel sind, als wir deren nur geben, d. i. so weit wir nur immer theilen mögen. Denn die Theile, als zur Existenz einer Erscheinung gehörig, existiren nur in Gedanken, nämlich in der Theilung selbst. Nun geht zwar die Theilung ins Unendliche, aber sie ist doch niemals als unendlich gegeben; also folgt daraus nicht, dass das Theilbare eine unendliche Menge Theile an sich selbst und ausser unserer Vorstellung in sich enthalte, darum, weil seine Theilung ins Unendliche geht. Denn es ist nicht das Ding, sondern nur diese Vorstellung desselben, deren Theilung, ob sie zwar ins Unendliche fortgesetzt werden kann, und im Objecte, (das an sich unbekannt ist,) dazu auch ein Grund ist, dennoch niemals vollendet, folglich ganz gegeben werden kann, und also auch keine wirkliche unendliche Menge im Objecte, (als die ein ausdrücklicher Widerspruch sein würde,)

beweiset. Ein grosser Mann, der vielleicht mehr, als sonst Jemand, das Ansehen der Mathematik in Deutschland zu erhalten beiträgt, hat mehrmalen die metaphysischen Anmassungen, Lehrsätze der Geometrie von der unendlichen Theilbarkeit des Raums umzustossen, durch die gegründete Erinnerung abgewiesen: dass der Raum nur zu der Erscheinung äusserer Dinge gehöre; allein er ist nicht verstanden worden. Man nahm diesen Satz so, als ob er sagen wollte: der Raum erscheine uns selbst, sonst sei er eine Sache oder Verhältniss der Sachen an sich selbst, der Mathematiker betrachtete ihn aber nur, wie er erscheint; anstatt dass sie darunter hätten verstehen sollen, der Raum sei gar keine Eigenschaft, die irgend einem Dinge ausser unseren Sinnen an sich anhängt, sondern nur die subjective Form unserer Sinnlichkeit, unter welcher uns Gegenstände äusserer Sinne, die wir, wie sie an sich beschaffen sind, nicht kennen, erscheinen, welche Erscheinung wir denn Materie nennen. Bei jener Missdeutung dachte man sich den Raum immer noch als eine den Dingen auch ausser unserer Vorstellungskraft anhängende Beschaffenheit, die sich aber der Mathematiker nur nach gemeinen Begriffen, d. i. verworren denkt, (denn so erklärt man gemeinhin Erscheinung,) und schrieb also den mathematischen Lehrsatz von der unendlichen Theilbarkeit der Materie, einen Satz, der die höchste Deutlichkeit in dem Begriffe des Raums voraussetzt, einer verworrenen Vorstellung vom Raume, die der Geometer zum Grunde legte, zu, wobei es denn dem Metaphysiker unbenommen blieb, den Raum aus Punkten und die Materie aus einfachen Theilen zusammenzusetzen und so (seiner Meinung nach) Deutlichkeit in diesen Begriff zu bringen. Der Grund dieser Verirrung liegt in einer übelverstandenen Monadologie, die gar nicht zur Erklärung der Naturerscheinungen gehört, sondern ein von Leibnitz ausgeführter, an sich richtiger Platonischer Begriff von der Welt ist, sofern sie gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als Ding an sich selbst betrachtet, blos ein Gegenstand des Verstandes ist, der aber doch den Erscheinungen der Sinne zum Grunde liegt. Nun muss freilich das Zusammengesetzte der Dinge an sich selbst aus dem Einfachen bestehen; denn die Theile müssen hier vor aller Zusammensetzung gegeben sein. Aber das Zusammengesetzte in der Erscheinung besteht nicht aus dem Einfachen, weil in der Erscheinung, die niemals anders, als zusammengesetzt (ausgedehnt) gegeben werden kann, die Theile nur durch Theilung und also nicht vor dem Zusammengesetzten, sondern nur in demselben gegeben werden können. Daher war Leibnitz's Meinung, soviel

ich einsehe, nicht, den Raum durch die Ordnung einfacher Wesen neben einander zu erklären, sondern ihm vielmehr diese als correspondirend, aber zu einer blos intelligiblen (für uns unbekannten) Welt gehörig zur Seite zu setzen, und nichts Anderes zu behaupten, als was anderwärts gezeigt worden, nämlich dass der Raum sammt der Materie, davon er die Form ist, nicht die Welt von Dingen an sich selbst, sondern nur die Erscheinung derselben enthalte, und selbst nur die Form unserer äussern sinnlichen Anschauung sei.

Lehrsatz 5.

Die Möglichkeit der Materie erfordert eine Anziehungskraft, als die zweite wesentliche Grundkraft derselben.

Beweis.

Die Undurchdringlichkeit, als die Grundeigenschaft der Materie, wodurch sie sich als etwas Reales im Raume unseren äusseren Sinnen zuerst offenbart, ist nichts, als das Ausdehnungsvermögen der Materie (Lehrsatz). Nun kann eine wesentliche bewegende Kraft, dadurch die Theile der Materie einander fliehen, erstlich nicht durch sich selbst eingeschränkt werden, weil die Materie dadurch vielmehr bestrebt ist, den Raum, den sie erfüllt, continuirlich zu erweitern; zweitens auch nicht durch den Raum allein auf eine gewisse Grenze der Ausdehnung gesetzt werden; denn dieser kann zwar den Grund davon enthalten, dass bei Erweiterung des Volumens einer sich ausdehnenden Materie die ausdehnende Kraft im umgekehrten Verhältnisse schwächer werde, aber, weil von einer jeden bewegenden Kraft ins Unendliche kleinere Grade möglich sind, niemals den Grund enthalten, dass sie irgendwo aufhöre. Also würde die Materie durch ihre repulsive Kraft, (welche den Grund der Undurchdringlichkeit enthält,) allein, und wenn ihr nicht eine andere bewegende Kraft entgegenwirkte, innerhalb keinen Grenzen der Ausdehnung gehalten sein, d. i. sich ins Unendliche zerstreuen, und in keinem anzugebenden Raume würde eine anzugebende Quantität Materie anzutreffen sein. Folglich würden bei blos repellirenden Kräften der Materie alle Räume leer, mithin eigentlich gar keine Materie da sein. Es erfordert also alle Materie zu ihrer Existenz Kräfte, die der ausdehnenden entgegengesetzt sind, d. i. zusammendrückende Kräfte. Diese können aber ursprünglich nicht wiederum in der Entgegenstrebung einer anderen

Materie gesucht werden; denn diese bedarf, damit sie Materie sei, selbst einer zusammendrückenden Kraft. Also muss irgendwo eine ursprüngliche Kraft der Materie, welche in entgegengesetzter Direction der repulsiven, mithin zur Annäherung wirkt, d. i. eine Anziehungskraft angenommen werden. Da nun diese Anziehungskraft zur Möglichkeit einer Materie, als Materie, überhaupt gehört, folglich vor allen Unterschieden derselben vorhergeht, so darf sie nicht blos einer besonderen Gattung derselben, sondern muss jeder Materie überhaupt und zwar ursprünglich beigelegt werden. Also kommt aller Materie eine ursprüngliche Anziehung, als zu ihrem Wesen gehörige Grundkraft, zu.

Anmerkung.

Bei diesem Uebergange von einer Eigenschaft der Materie zu einer andern specifisch davon unterschiedenen, die zum Begriffe der Materie ebensowohl gehört, *obgleich in demselben nicht enthalten ist*, muss das Verhalten unseres Verstandes in nähere Erwägung gezogen werden. Wenn Anziehungskraft selbst zur Möglichkeit der Materie ursprünglich erfordert wird, warum bedienen wir uns ihrer nicht ebensowohl, als der Undurchdringlichkeit, zum ersten Kennzeichen einer Materie? warum wird die letztere unmittelbar mit dem Begriffe einer Materie gegeben, die erstere aber nicht in dem Begriffe gedacht, sondern nur durch Schlüsse ihm beigefügt? Dass unsere Sinne uns diese Anziehung nicht so unmittelbar wahrnehmen lassen, als die Zurückstossung und das Widerstreben der Undurchdringlichkeit, kann die Schwierigkeit noch nicht hinlänglich beantworten. Denn wenn wir auch ein solches Vermögen hätten, so ist doch leicht einzusehen, dass unser Verstand sich nichts destoweniger die Erfüllung des Raumes wählen würde, um dadurch die Substanz im Raume, d. i. die Materie zu bezeichnen, wie denn eben in dieser *Erfüllung*, oder, wie man sie sonst nennt, der *Solidität* das Charakteristische der Materie, als eines vom Raume unterschiedenen Dinges, gesetzt wird. Anziehung, wenn wir sie auch noch so gut empfänden, würde uns doch niemals eine Materie von bestimmten *Volumen* und *Gestalt* offenbaren, sondern nichts, als die Bestrebung unseres Organs, sich einem Punkte ausser uns (dem Mittelpunkt des anziehenden Körpers) zu nähern. Denn die Anziehungskraft aller Theile der Erde kann auf uns nichts mehr, auch nichts Anderes wirken, als wenn sie gänzlich in dem Mittelpunkte derselben vereinigt wäre, und dieser allein auf unsern Sinn einflösse, eben so die Anziehung eines Berges, oder jeden

Steins etc. Nun bekommen wir dadurch keinen bestimmten Begriff von irgend einem Objecte im Raume, da weder Gestalt noch Grösse, ja nicht einmal der Ort, wo er sich befände, in unsere Sinne fallen kann, (die blose Direction der Anziehung würde wahrgenommen werden können, wie bei der Schwere; der anziehende Punkt würde unbekannt sein, und ich sehe nicht einmal wohl ein, wie er selbst durch Schlüsse, ohne Wahrnehmung der Materie, sofern sie den Raum erfüllte, sollte ausgemittelt werden.) Also ist klar: dass die erste Anwendung unserer Begriffe von Grössen auf Materie, durch die es uns zuerst möglich wird, unsere äusseren Wahrnehmungen in dem Erfahrungsbegriffe einer Materie als Gegenstandes überhaupt zu verwandeln, nur auf ihrer Eigenschaft, dadurch sie einen Raum erfüllt, gegründet sei, welche, vermittelst des Sinnes des Gefühls, uns die Grösse und Gestalt eines Ausgedehnten, mithin von einem bestimmten Gegenstande im Raume einen Begriff verschafft, der allem Uebrigen, was man von diesem Dinge sagen kann, zum Grunde gelegt wird. Eben dieses ist ohne Zweifel die Ursache, weswegen man bei den klärsten anderweitigen Beweisen, dass Anziehung ebensowohl zu den Grundkräften der Materie gehören müsse, als Zurückstossung, sich gleichwohl gegen die erstere so sehr sträubt, und gar keine bewegenden Kräfte, als nur durch Stoss und Druck, (beides vermittelst der Undurchdringlichkeit) einräumen will. Denn wodurch der Raum erfüllt ist, das ist die Substanz, sagt man, und das hat auch seine gute Richtigkeit. Da aber diese Substanz ihr Dasein uns nicht anders, als durch den Sinn, wodurch wir ihre Undurchdringlichkeit wahrnehmen, nämlich das Gefühl, offenbart, mithin nur in Beziehung auf Berührung, deren Anfang (in der Annäherung einer Materie zur andern) der Stoss, die Fortdauer aber ein Druck heisst; so scheint es, als ob alle unmittelbare Wirkung einer Materie auf die andere niemals was Anderes, als Druck oder Stoss sein könne; zwei Einflüsse, die wir allein unmittelbar empfinden können; dagegen Anziehung, die uns an sich entweder gar keine Empfindung, oder doch keinen bestimmten Gegenstand derselben geben kann, uns als Grundkraft so schwer in den Kopf will.

Lehrsatz 6.

Durch blose Anziehungskraft, ohne Zurückstossung, ist keine Materie möglich.

Beweis.

Anziehungskraft ist die bewegende Kraft der Materie, wodurch sie eine andere treibt, sich ihr zu nähern; folglich, wenn sie zwischen allen

Theilen der Materie angetroffen wird, ist die Materie vermittelst ihrer bestrebt, die Entfernung ihrer Theile von einander, mithin auch den Raum, den sie zusammen einnehmen, zu verringern. Nun kann nichts die Wirkung einer bewegenden Kraft hindern, als eine andere ihr entgegengesetzte bewegende Kraft; diese aber, welche der Attraction entgegengesetzt ist, ist die repulsive Kraft. Also würden, ohne repulsive Kräfte, durch blose Annäherung alle Theile der Materie sich ohne Hinderniss einander nähern und den Raum, den diese einnimmt, verringern. Da nun in dem angenommenen Falle keine Entfernung der Theile ist, in welcher eine grössere Annäherung durch Anziehung vermittelst einer zurückstossenden Kraft unmöglich gemacht würde, so würden sie sich so lange zu einander bewegen, bis gar keine Entfernung zwischen ihnen angetroffen würde, d. i. sie würden in einen mathematischen Punkt zusammenfliessen, und der Raum würde leer, mithin ohne alle Materie sein. Demnach ist Materie durch blose Anziehungskräfte ohne zurückstossende unmöglich.

Zusatz.

Diejenige Eigenschaft, auf welcher als Bedingung selbst die innere Möglichkeit eines Dinges beruht, ist ein wesentliches Stück derselben. Also gehört die Zurückstossungskraft zum Wesen der Materie ebensowohl, wie die Anziehungskraft, und keine kann von der anderen im Begriff der Materie getrennt werden.

Anmerkung.

Weil überall nur zwei bewegende Kräfte im Raum gedacht werden können, die Zurückstossung und Anziehung, so war es, um beider ihre Vereinigung im Begriffe einer Materie überhaupt *a priori* zu beweisen, vorher nöthig, dass jede für sich allein erwogen würde, um zu sehen, was sie, allein genommen, zur Darstellung einer Materie leisten könnte. Es zeigt sich nun, dass, sowohl wenn man keine von beiden zum Grunde legt, als auch wenn man blos eine von ihnen annimmt, der Raum allemal leer bleibe und keine Materie in demselben angetroffen werde.

Erklärung 6.

Berührung im physischen Verstande ist die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit. Die

Wirkung einer Materie auf die andere ausser der Berührung ist die Wirkung in die Ferne (*actio in distans*). Diese Wirkung in die Ferne, die auch ohne Vermittelung zwischen inne liegender Materie möglich ist, heisst die unmittelbare Wirkung in die Ferne, oder auch die Wirkung der Materie auf einander durch den leeren Raum.

Anmerkung.

Die Berührung in mathematischer Bedeutung ist die gemeinschaftliche Grenze zweier Räume, die also weder innerhalb dem einen, noch dem anderen Raume ist. Daher können gerade Linien einander nicht berühren, sondern, wenn sie einen Punkt gemein haben, so gehört er sowohl innerhalb die eine, als die andere dieser Linien, wenn sie fortgezogen werden, d. i. sie schneiden sich. Aber Zirkel und gerade Linie, Zirkel und Zirkel, berühren sich in einem Punkte, Flächen in einer Linie und Körper in Flächen. Die mathematische Berührung wird bei der physischen zum Grunde gelegt, aber sie macht sie allein noch nicht aus, zu ihr muss, damit die letztere daraus entspringe, noch ein dynamisches Verhältniss und zwar nicht der Anziehungskräfte, sondern der zurückstossenden, d. i. der Undurchdringlichkeit hinzugedacht werden. Physische Berührung ist Wechselwirkung der repulsiven Kräfte in der gemeinschaftlichen Grenze zweier Materien.

Lehrsatz 7.

Die aller Materie wesentliche Anziehung ist eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum.

Beweis.

Die ursprüngliche Anziehungskraft enthält selbst den Grund der Möglichkeit der Materie, als desjenigen Dinges, was einen Raum in bestimmtem Grade erfüllt, mithin selbst sogar von der Möglichkeit einer physischen Berührung derselben. Sie muss also vor dieser vorhergehen, und ihre Wirkung muss folglich von der Bedingung der Berührung unabhängig sein. Nun ist die Wirkung einer bewegenden Kraft, die von aller Berührung unabhängig ist, auch von der Erfüllung des Raumes zwischen dem Bewegenden und dem Bewegten unabhängig, d. i. sie muss auch, ohne dass der Raum zwischen beiden erfüllt ist, stattfinden, mithin

als Wirkung durch den leeren Raum. Also ist die ursprüngliche und aller Materie wesentliche Anziehung eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum.

Anmerkung 1.

Dass man die Möglichkeit der Grundkräfte begreiflich machen sollte, ist eine ganz unmögliche Forderung; denn sie heissen ebendarum Grundkräfte, weil sie von keiner anderen abgeleitet, d. i. gar nicht begriffen werden können. Es ist aber die ursprüngliche Anziehungskraft nicht im mindesten unbegreiflicher, als die ursprüngliche Zurückstossung. Sie bietet sich nur nicht so unmittelbar den Sinnen dar, als die Undurchdringlichkeit, uns Begriffe von bestimmten Objecten im Raume zu liefern. Weil sie also nicht gefühlt, sondern nur geschlossen werden will, so hat sie sofern den Anschein einer abgeleiteten Kraft, gleich als ob sie nur ein verstecktes Spiel der bewegenden Kräfte durch Zurückstossung wäre. Näher erwogen sehen wir, dass sie gar nicht weiter irgend wovon abgeleitet werden könne, am wenigsten von der bewegenden Kraft der Materien durch ihre Undurchdringlichkeit, da ihre Wirkung gerade das Widerspiel der letzteren ist. Der gemeinste Einwurf wider die unmittelbare Wirkung in die Ferne ist, dass eine Materie doch nicht da, wo sie nicht ist, unmittelbar wirken könne. Wenn die Erde den Mond unmittelbar treibt, sich ihr zu nähern, so wirkt die Erde auf ein Ding, das viele tausend Meilen von ihr entfernt ist, und dennoch unmittelbar; der Raum zwischen ihr und dem Monde mag auch als völlig leer angesehen werden. Denn obgleich zwischen beiden Körpern Materie läge, so thut diese doch nichts zu jener Anziehung. Sie wirkt also an einem Orte, wo sie nicht ist, unmittelbar; etwas, was dem Anscheine nach widersprechend ist. Allein es ist so wenig widersprechend, dass man vielmehr sagen kann: ein jedes Ding im Raume wirkt auf ein anderes nur an einem Orte, wo das Wirkende nicht ist. Denn sollte es an demselben Orte, wo es selbst ist, wirken, so würde das Ding, worauf es wirkt, gar nicht ausser ihm sein; denn dieses Ausserhalb bedeutet die Gegenwart in einem Orte, darin das andere nicht ist. Wenn Erde und Mond einander auch berührten, so wäre doch der Punkt der Berührung ein Ort, in dem weder die Erde noch der Mond ist; denn beide sind um die Summe ihrer Halbmesser von einander entfernt. Auch würde im Punkte der Berührung sogar kein Theil weder der Erde noch des Mondes, anzutreffen sein, denn dieser Punkt liegt in der Grenze beider erfüllten Räume, die keinen Theil

weder von dem einen noch dem anderen ausmacht. Dass also Materien in einander in der Entfernung nicht unmittelbar wirken können, würde so viel sagen, als: sie können in einander nicht unmittelbar wirken, ohne Vermittelung der Kräfte der Undurchdringlichkeit. Nun würde dieses eben so viel sein, als ob ich sagte: die repulsiven Kräfte sind die einzigen, damit Materien wirksam sein können, oder sie sind wenigstens die nothwendigen Bedingungen, unter denen allein Materien auf einander wirken können, welches entweder die Anziehungskraft für ganz unmöglich, oder doch immer von der Wirkung der repulsiven Kräfte abhängig erklären würde; beides sind aber Behauptungen ohne allen Grund. Die Verwechselung der mathematischen Berührung der Räume und der physischen durch zurücktreibende Kräfte macht hier den Grund des Missverstandes aus. Sich unmittelbar ausser der Berührung anziehen, heisst sich einander nach einem beständigen Gesetze nähern, ohne dass eine Kraft der Zurückstossung dazu die Bedingung enthalte, welches doch eben so gut sich muss denken lassen, als einander unmittelbar zurückstossen, d. i. sich einander nach einem beständigen Gesetze fliehen, ohne dass die Anziehungskraft daran irgend einigen Antheil habe. Denn beide bewegende Kräfte sind von ganz verschiedener Art, und es ist nicht der mindeste Grund dazu, eine von der anderen abhängig zu machen, und ihr ohne Vermittelung der andern die Möglichkeit abzustreiten.

Anmerkung 2.

Aus der Anziehung in der Berührung kann gar keine Bewegung entspringen; denn die Berührung ist Wechselwirkung der Undurchdringlichkeit, welche also alle Bewegung abhält. Also muss doch irgend eine unmittelbare Anziehung ausser der Berührung und mithin in der Entfernung angetroffen werden; denn sonst könnten selbst die drückenden und stossenden Kräfte, welche die Bestrebung zur Annäherung hervorbringen sollen, da sie in entgegengesetzter Richtung mit der repulsiven Kraft der Materie wirken, keine, wenigstens nicht in der Natur der Materie ursprünglich liegende Ursache haben. Man kann diejenige Anziehung, die ohne Vermittelung der repulsiven Kräfte geschieht, die wahre Anziehung, diejenige, welche blos auf jene Art vor sich geht, die scheinbare nennen; denn eigentlich übt der Körper, dem ein anderer sich blos darum zu nähern bestrebt ist, weil dieser anderweitig durch Stoss zu ihm getrieben worden, gar keine Anziehungskraft auf diesen aus. Aber selbst diese scheinbaren Anziehungen müssen doch zuletzt eine wahre zum

Grunde haben, weil Materie, deren Druck oder Stoss statt Anziehung dienen soll, ohne anziehende Kräfte nicht einmal Materie sein würde (Lehrsatz 5) und folglich die Erklärungsart aller Phänomene der Annäherung durch blos scheinbare Anziehung sich im Zirkel herumdreht. Man hält gemeiniglich dafür, NEWTON habe zu seinem System gar nicht nöthig gefunden, eine unmittelbare Attraction der Materien anzunehmen, sondern, mit der strengsten Enthaltsamkeit der reinen Mathematik, hierin den Physikern volle Freiheit gelassen, die Möglichkeit derselben zu erklären, wie sie es gut finden möchten, ohne seine Sätze mit ihrem Hypothesenspiel zu bemengen. Allein wie konnte er den Satz gründen, dass die allgemeine Anziehung der Körper, die sie in gleichen Entfernungen um sich ausüben, der Quantität ihrer Materie proportionirt sei, wenn er nicht annahm, dass alle Materie, mithin blos als Materie und durch ihre wesentliche Eigenschaft, diese Bewegungskraft ausübe? Denn obgleich freilich zwischen zweien Körpern, sie mögen der Materie nach gleichartig sein oder nicht, wenn der eine den anderen zieht, die wechselseitige Annäherung, (nach dem Gesetze der Gleichheit der Wechselwirkung) immer in umgekehrtem Verhältniss der Quantität der Materie geschehen muss, so macht dieses Gesetz doch nur ein Princip der Mechanik, aber nicht der Dynamik, d. i. es ist ein Gesetz der Bewegungen, die aus anziehenden Kräften folgen, nicht der Proportion der Anziehungskräfte selbst, und gilt von allen bewegenden Kräften überhaupt. Wenn daher ein Magnet einmal durch einen anderen gleichen Magnet, ein andermal durch ebendenselben, der aber in einer zweimal schwereren hölzernen Büchse eingeschlossen wäre, gezogen wird, so wird dieser im letzteren Falle dem ersteren mehr relative Bewegung ertheilen, als im ersteren, obgleich das Holz, welches die Quantität der Materie des letzteren vermehrt, zur Anziehungskraft desselben gar nichts hinzuthut und keine magnetische Anziehung der Büchse beweiset. NEWTON sagt *(Cor. 2. Prop. 6. Lib. III. Princip. Phil. Nat.)*: „wenn der Aether, oder irgend ein anderer Körper ohne Schwere wäre, so würde, da jener von jeder anderen Materie doch in nichts, als der Form, unterschieden ist, er nach und nach durch allmählige Veränderung dieser Form in eine Materie von der Art, wie die, so auf Erden die meiste Schwere haben, verwandelt werden können, und diese letztere also umgekehrt durch allmählige Veränderung ihrer Form alle ihre Schwere verlieren können, welches der Erfahrung zuwider ist" etc. Er schloss also selbst nicht den Aether, (wieviel weniger andere Materien) vom Gesetze der Anziehung aus. Was konnte ihm

denn nun noch für eine Materie übrig bleiben, um durch deren Stoss die Annäherung der Körper zu einander als blose scheinbare Anziehung anzusehen? Also kann man diesen grossen Stifter der Attractionstheorie nicht als seinen Vorgänger anführen, wenn man sich die Freiheit nimmt, der wahren Anziehung, die dieser behauptete, eine scheinbare zu unterschieben, und die Nothwendigkeit des Antriebs durch den Stoss anzunehmen, um das Phänomen der Annäherung zu erklären. Er abstrahirt mit Recht von allen Hypothesen, die Frage wegen der Ursache der allgemeinen Attraction der Materie zu beantworten; denn diese Frage ist physisch oder metaphysisch, nicht aber mathematisch, und ob er gleich in der Vorerinnerung zur zweiten Ausgabe seine Optik sagt: *ne quis gravitatem inter essentiales corporum proprietates me habere existimet, quaestionem unam de ejus causa investiganda subjeci,* so merkt man wohl, dass der Anstoss, den seine Zeitgenossen, und vielleicht er selbst am Begriffe einer ursprünglichen Anziehung nahmen, ihn mit sich selbst uneinig machte; denn er konnte schlechterdings nicht sagen, dass sich die Anziehungskräfte zweier Planeten, z. B. des Jupiters und Saturns, die sie in gleichen Entfernungen ihrer Trabanten, (deren Masse man nicht kennt,) beweisen, wie die Quantität der Materie jener Weltkörper verhalten, wenn er nicht annahm, dass sie blos als Materie, mithin nach einer allgemeinen Eigenschaft derselben, andere Materie anzögen.

Erklärung 7.

Eine bewegende Kraft, dadurch Materien nur in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung unmittelbar auf einander wirken können, nenne ich eine Flächenkraft; diejenige aber, wodurch eine Materie auf die Theile der andern auch über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann, eine durchdringende Kraft.

Zusatz.

Die Zurückstossungskraft, vermittelst deren die Materie einen Raum erfüllt, ist eine blose Flächenkraft. Denn die einander berührenden Theile begrenzen einer den Wirkungsraum der anderen, und die repulsive Kraft kann keinen entfernteren Theil bewegen, ohne vermittelst der dazwischen liegenden, und eine quer durch diese gehende unmittelbare Wirkung einer Materie auf eine andere durch Ausdehnungskräfte ist

unmöglich. Dagegen einer Anziehungskraft, vermittelst deren eine Materie einen Raum einnimmt, ohne ihn zu erfüllen, dadurch sie also auf andere entfernte wirkt durch den leeren Raum, deren Wirkung setzt keine Materie, die dazwischen liegt, Grenzen. So muss nun die ursprüngliche Anziehung, welche die Materie selbst möglich macht, gedacht werden, und also ist sie eine durchdringende Kraft, und dadurch allein jederzeit der Quantität der Materie proportionirt.

Lehrsatz 8.

Die ursprüngliche Anziehungskraft, worauf selbst die Möglichkeit der Materie, als einer solchen beruht, erstreckt sich im Weltraume von jedem Theile derselben auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche.

Beweis.

Weil die ursprüngliche Anziehungskraft zum Wesen der Materie gehört, so kommt sie auch jedem Theil derselben zu, nämlich unmittelbar auch in die Ferne zu wirken. Setzt nun: es sei eine Entfernung, über welche heraus sie sich nicht erstreckte, so würde diese Begrenzung der Sphäre ihrer Wirksamkeit entweder auf der innerhalb dieser Sphäre liegenden Materie, oder blos auf der Grösse des Raumes, auf welchen sie diesen Einfluss verbreitet, beruhen. Das Erstere findet nicht statt; denn diese Anziehung ist eine durchdringende Kraft, und wirkt unmittelbar in der Entfernung, unerachtet aller dazwischen liegenden Materien, durch jeden Raum, als einen leeren Raum. Das Zweite findet gleichfalls nicht statt. Denn weil eine jede Anziehung eine bewegende Kraft ist, die einen Grund hat, unter dem ins Unendliche noch immer kleinere gedacht werden können; so würde in der grösseren Entfernung zwar ein Grund liegen, den Grad der Attraction, nach dem Maasse der Ausbreitung der Kraft, in umgekehrtem Verhältnisse zu vermindern, niemals aber sie völlig aufzuheben. Da nun also nichts ist, was die Sphäre der Wirksamkeit der ursprünglichen Anziehung jedes Theils der Materie irgendwo begrenzte, so erstreckt sie sich über alle anzugebende Grenzen auf jede andere Materie, mithin im Weltraume ins Unendliche.

Zusatz 1.

Aus dieser ursprünglichen Anziehungskraft, als einer durchdringenden, von aller Materie, mithin in Proportion der Quantität derselben,

ausgeübten und auf alle Materie, in alle mögliche Weiten, ihre Wirkung erstreckenden Kraft, müsste nun, in Verbindung mit der ihr entgegenwirkenden, nämlich zurücktreibenden Kraft, die Einschränkung der letzteren, mithin die Möglichkeit eines, in einem bestimmten Grade erfüllten Raumes abgeleitet werden können; und so würde der dynamische Begriff der Materie, als des Beweglichen, das seinen Raum (in bestimmtem Grade) erfüllt, construirt werden. Aber hiezu bedarf man eines Gesetzes des Verhältnisses, sowohl der ursprünglichen Anziehung, als Zurückstossung, in verschiedenen Entfernungen der Materie und ihrer Theile von einander, welches, da es nun lediglich auf dem Unterschiede der Richtung dieser beiden Kräfte, (da ein Punkt getrieben wird, sich entweder andern zu nähern, oder sich von ihnen zu entfernen,) und auf der Grösse des Raumes beruht, in den sich jede dieser Kräfte in verschiedenen Weiten verbreitet, eine reine mathematische Aufgabe ist, die nicht mehr für die Metaphysik gehört, selbst nicht was die Verantwortung betrifft, wenn es etwa nicht gelingen sollte, den Begriff der Materie auf diese Art zu construiren. Denn sie verantwortet blos die Richtigkeit der, unserer Vernunfterkenntniss vergönnten Elemente der Construction, die Unzulänglichkeit und die Schranken unserer Vernunft in der Ausführung verantwortet sie nicht.

Zusatz 2.

Da alle gegebene Materie mit einem bestimmten Grade der repulsiven Kraft ihren Raum erfüllen muss, um ein bestimmtes materielles Ding auszumachen, so kann nur eine ursprüngliche Anziehung im Conflict mit der ursprünglichen Zurückstossung einen bestimmten Grad der Erfüllung des Raums, mithin Materie möglich machen; es mag nun sein, dass der erstere von der eigenen Anziehung der Theile der zusammengedrückten Materie unter einander, oder von der Vereinigung derselben mit der Anziehung aller Weltmaterie herrühre.

Die ursprüngliche Anziehung ist der Quantität der Materie proportional und erstreckt sich ins Unendliche. Also kann die dem Maasse nach bestimmte Erfüllung eines Raumes durch Materie am Ende nur von der ins Unendliche sich erstreckenden Anziehung derselben bewirkt, und jeder Materie nach dem Maasse ihrer Zurückstossungskraft ertheilt werden.

Die Wirkung von der allgemeinen Anziehung, die alle Materie auf alle und in allen Entfernungen unmittelbar ausübt, heisst die Gra-

vitation; die Bestrebung, in der Richtung der grösseren Gravitation sich zu bewegen, ist die Schwere. Die Wirkung von der durchgängigen repulsiven Kraft der Theile jeder gegebenen Materie heisst dieser ihre ursprüngliche Elasticität. Diese also und die Schwere machen die einzigen *a priori* einzusehenden allgemeinen Charaktere der Materie, jene innerlich, diese im äusseren Verhältnisse, aus; denn auf den Gründen beider beruht die Möglichkeit der Materie selbst; Zusammenhang, wenn er als die wechselseitige Anziehung der Materie, die lediglich auf die Bedingung der Berührung eingeschränkt ist, erklärt wird, gehört nicht zur Möglichkeit der Materie überhaupt, und kann daher *a priori* als damit verbunden nicht erkannt werden. Diese Eigenschaft würde also nicht metaphysisch, sondern physisch sein und daher nicht zu unseren gegenwärtigen Betrachtungen gehören.

Anmerkung 1.

Eine kleine Vorerinnerung zum Behufe des Versuches einer solchen vielleicht möglichen Construction kann ich doch nicht unterlassen, beizufügen.

1) Von einer jeden Kraft, die in verschiedene Weiten unmittelbar wirkt, und in Ansehung des Grades, womit sie auf einen jeden in gewisser Weite gegebenen Punkt bewegende Kraft ausübt, nur durch die Grösse des Raumes, in welchem sie sich ausbreiten muss, um auf jenen Punkt zu wirken, eingeschränkt wird, kann man sagen: dass sie in allen Räumen, in die sie sich verbreitet, so klein oder gross sie auch sein mögen, immer ein gleiches Quantum ausmache, dass aber der Grad ihrer Wirkung auf jenen Punkt in diesem Raume jederzeit im umgekehrten Verhältniss des Raumes stehe, in welchen sie sich hat verbreiten müssen, um auf ihn wirken zu können. So breitet sich z. B. von einem leuchtenden Punkt das Licht allerwärts in Kugelflächen aus, die mit den Quadraten der Entfernung immer wachsen, und das Quantum der Erleuchtung ist in allen diesen ins Unendliche grösseren Kugelflächen im Ganzen immer dasselbe, woraus aber folgt: dass ein in dieser Kugelfläche angenommener gleicher Theil dem Grade nach desto weniger erleuchtet sein müsse, als jene Fläche der Verbreitung ebendesselben Lichtquantum grösser ist, und so bei allen anderen Kräften und Gesetzen, nach welchen sie sich entweder in Flächen, oder auch körperlichen Raum verbreiten müssen, um ihrer Natur nach auf entfernte Gegenstände zu wirken. Es ist besser, die Verbreitung einer bewegenden Kraft aus einem Punkt in

alle Weiten so vorzustellen, als auf die gewöhnliche Art, wie es unter andern in der Optik geschieht, durch von einem Mittelpunkte auseinander laufende Zirkelstrahlen. Denn da auf solche Art gezogene Linien niemals den Raum, durch den sie gehen, und also auch nicht die Fläche, auf die sie treffen, füllen können, so viel deren auch gezogen oder angelegt werden, welches die unvermeidliche Folge ihrer Divergenz ist, so geben sie nur zu beschwerlichen Folgerungen, diese aber zu Hypothesen Anlass, die gar wohl vermieden werden könnten, wenn man blos die Grösse der ganzen Kugelfläche in Betrachtung zöge, die von der derselben Quantität Licht gleichförmig erleuchtet werden soll, und den Grad der Erleuchtung derselben in jeder Stelle, wie natürlich, in umgekehrtem Verhältnisse ihrer Grösse zum Ganzen nimmt, und so bei aller anderer Verbreitung einer Kraft durch Räume von verschiedener Grösse.

2) Wenn die Kraft eine unmittelbare Anziehung in der Ferne ist, so muss um desto mehr die Richtungslinie der Anziehung nicht, als ob sie von dem ziehenden Punkte wie Strahlen ausliefen, sondern so wie sie von allen Punkten der umgebenden Kugelfläche, (deren Halbmesser jene gegebene Weite ist,) zum ziehenden Punkt zusammenlaufen, vorgestellt werden. Denn selbst die Richtungslinie der Bewegung zum Punkte hin, der die Ursache und Ziel derselben ist, gibt schon den *terminus a quo* an, von wo die Linien anfangen müssen, nämlich von allen Punkten der Oberfläche, von dem sie zum ziehenden Mittelpunkte und nicht umgekehrt ihre Richtung haben; denn jene Grösse der Fläche bestimmt allein die Menge der Linien, der Mittelpunkt lässt sie unbestimmt.*

* Es ist unmöglich, nach Linien, die sich strahlenweise aus einem Punkte ausbreiten, Flächen in gegebenen Entfernungen als mit der Wirkung derselben, sie sei Erleuchtung oder Anziehung, ganz erfüllt vorzustellen. So würde bei solchen auslaufenden Lichtstrahlen die geringere Erleuchtung einer entfernten Fläche blos darauf beruhen, dass zwischen den erleuchteten Stellen unerleuchtete, und diese desto grösser, je weiter die Fläche entfernt, übrig bleiben. Euler's Hypothese vermeidet diese Unschicklichkeit, hat aber freilich desto mehr Schwierigkeit, die geradlinigte Bewegung des Lichts begreiflich zu machen. Diese Schwierigkeit aber rührt von einer gar wohl vermeidlichen mathematischen Vorstellung der Lichtmaterie, als einer Anhäufung von Kügelchen her, die freilich, nach ihrer verschiedentlich schiefen Lage gegen die Richtung des Stosses, Seitenbewegung des Lichtes geben würde, da an dessen Statt nichts hindert, diese Materie als ein ursprünglich Flüssiges, und zwar durch und durch, ohne in feste Körperchen zertheilt zu sein, zu denken. Will der Mathematiker die Abnahme des Lichts bei zunehmender Entferung anschaulich machen, so bedient er sich auslaufender Zirkelstrahlen, um auf der Kugelfläche ihrer Verbreitung die

3) Wenn die Kraft eine unmittelbare Zurückstossung ist, dadurch ein Punkt (in der blos mathematischen Darstellung) einen Raum dynamisch erfüllt, und es ist die Frage, nach welchem Gesetze der unendlich kleinen Entfernungen, (die hier den Berührungen gleich gelten,) eine ursprüngliche repulsive Kraft, (deren Einschränkung folglich lediglich auf dem Raum beruht, in dem sie verbreitet worden,) in verschiedenen Entfernungen wirke; so kann man noch weniger diese Kraft durch divergirende Zurückstossungsstrahlen aus dem angenommenen repellirenden Punkte vorstellig machen, obgleich die Richtung der Bewegung ihn zum *terminus a quo* hat, weil der Raum, in welchem die Kraft verbreitet werden muss, um in der Entfernung zu wirken, ein körperlicher Raum ist, der als erfüllt gedacht werden soll, (wovon die Art, wie nämlich ein Punkt durch bewegende Kraft dieses, d. i. dynamisch, einen Raum körperlich erfüllen könne, freilich keiner weiteren mathematischen Darstellung fähig ist,) und divergirende Strahlen aus einem Punkte die repellirende Kraft eines körperlichen erfüllten Raumes unmöglich vorstellig machen können; sondern man würde die Zurückstossung, bei verschiedenen unendlich kleinen Entfernungen dieser einander treibenden Punkte, schlechterdings blos in umgekehrtem Verhältnisse der körperlichen Räume, die jeder dieser Punkte dynamisch erfüllt, mithin des Cubus der Entfernungen derselben von einander, schätzen, ohne sie construiren zu können.

4) Also würde die ursprüngliche Anziehung der Materie in umgekehrtem Verhältniss der Quadrate der Entfernung in alle Weiten, die ursprüngliche Zurückstossung in umgekehrtem Verhältniss der Würfel der unendlich kleinen Entfernungen wirken, und durch eine solche Wirkung und Gegenwirkung beider Grundkräfte würde Materie von einem

Grösse des Raumes, darin dieselbe Quantität des Lichts zwischen diesen Zirkelstrahlen gleichförmig verbreitet werden soll, mithin die Verringerung des Grades der Erleuchtung darzustellen; er will aber nicht, dass man diese Strahlen als die einzig erleuchtenden ansehen solle, gleich als ob immer lichtleere Plätze, die bei grösserer Weite grösser würden, zwischen ihnen anzutreffen wären. Will man jede solcher Flächen als durchaus erleuchtet sich vorstellen, so muss dieselbe Quantität der Erleuchtung, die die kleinere bedeckt, auf der grösseren als gleichförmig gedacht werden und müssen also, um die geradlinigte Richtung anzuzeigen, von der Fläche und allen ihren Punkten zu dem leuchtenden gerade Linien gezogen werden. Die Wirkung und ihre Grösse muss vorher gedacht sein und darauf die Ursache verzeichnet werden. Eben dieses gilt von den Anziehungsstrahlen, wenn man sie so nennen will, ja von allen Richtungen der Kräfte, die von einem Punkte aus einen Raum, und wäre er auch ein körperlicher, erfüllen sollen.

bestimmten Grade der Erfüllung ihres Raumes möglich sein; weil, da die Zurückstossung bei Annäherung der Theile in grösserem Maasse wächst, als die Anziehung, die Grenze der Annäherung, über die durch gegebene Anziehung keine grössere möglich ist, mithin auch jener Grad der Zusammendrückung bestimmt ist, der das Maass der intensiven Erfüllung des Raumes ausmacht.

Anmerkung 2.

Ich sehe wohl die Schwierigkeit dieser Erklärungsart der Möglichkeit einer Materie überhaupt, die darin besteht, dass, wenn ein Punkt durch repulsive Kraft unmittelbar keinen anderen treiben kann, ohne zugleich den ganzen körperlichen Raum bis zu der gegebenen Entfernung dnrch seine Kraft zu erfüllen, dieser alsdenn, wie zu folgen scheint, mehrere treibende Punkte enthalten müsste, welches der Voraussetzung widerspricht, und oben (Lehrsatz 4) unter dem Namen einer Sphäre der Zurückstossung des Einfachen im Raume widerlegt war. Es ist aber ein Unterschied zwischen dem Begriffe eines wirklichen Raumes, der gegeben werden kann, und der blosen Idee von einem Raume, der lediglich zur Bestimmung des Verhältnisses gegebener Räume gedacht wird, in der That aber kein Raum ist, zu machen. In dem angeführten Falle einer vermeinten physischen Monadologie sollten es wirkliche Räume sein, welche von einem Punkte dynamisch, nämlich durch Zurückstossung, erfüllt wären, denn sie existirten, als Punkte, vor aller daraus möglichen Erzeugung der Materie, und bestimmten durch die ihnen eigene Sphäre ihrer Wirksamkeit den Theil des zu erfüllenden Raumes, der ihnen angehören könnte. Daher kann in gedachter Hypothese die Materie auch nicht als ins Unendliche theilbar und als Quantum continuum angesehen werden; denn die Theile, die unmittelbar einander zurückstossen, haben doch eine bestimmte Entfernung von einander (die Summe der Halbmesser der Sphäre ihrer Zurückstossung); dagegen, wenn wir, wie es wirklich geschieht, die Materie als stetige Grösse denken, ganz und gar keine Entfernung der unmittelbar zurückstossenden Theile stattfindet, folglich auch keine grösser oder kleiner werdende Sphäre ihrer unmittelbaren Wirksamkeit. Nun können sich aber Materien ausdehnen, oder zusammengedrückt werden (wie die Luft), und da stellt man sich eine Entfernung ihrer nächsten Theile vor, die da wachsen und abnehmen könne. Weil aber die nächsten Theile einer stetigen Materie einander berühren, sie mag nun weiter ausgedehnt oder zusammengedrückt sein,

so denkt man sich jene Entfernungen von einander als unendlich-klein, und diesen unendlich kleinen Raum als im grösseren oder kleineren Grade von ihrer Zurückstossungskraft erfüllt. Der unendlich kleine Zwischenraum ist aber von der Berührung gar nicht unterschieden, also nur die Idee vom Raume, die dazu dient, um die Erweiterung einer Materie, als stetiger Grösse, anschaulich zu machen, ob sie zwar wirklich so gar nicht begriffen werden kann. Wenn es also heisst: die zurückstossenden Kräfte der einander unmittelbar treibenden Theile der Materie stehen in umgekehrtem Verhältnisse der Würfel ihrer Entfernungen, so bedeutet das nur: sie stehen in umgekehrtem Verhältnisse der körperlichen Räume, die man sich zwischen Theilen denkt, die einander dennoch unmittelbar berühren, und deren Entfernung eben darum unendlich klein genannt werden muss, damit sie von aller wirklichen Entfernung unterschieden werde. Man muss also aus den Schwierigkeiten der Construction eines Begriffs, oder vielmehr aus der Missdeutung derselben, keinen Einwurf wider den Begriff selber machen; denn sonst würde er die mathematische Darstellung der Proportion, mit welcher die Anziehung in verschiedenen Entfernungen geschieht, ebensowohl, als diejenigen, wodurch ein jeder Punkt in einem sich ausdehnenden oder zusammengedrückten Ganzen von Materie den andern unmittelbar zurückstösst, treffen. Das allgemeine Gesetz der Dynamik würde in beiden Fällen dieses sein: die Wirkung der bewegenden Kraft, die von einem Punkte auf jeden anderen ausser ihm ausgeübt wird, verhält sich umgekehrt wie der Raum, in welchem dasselbe Quantum der bewegenden Kraft sich hat ausbreiten müssen, um auf diesen Punkt unmittelbar in der bestimmten Entfernung zu wirken.

Aus dem Gesetze der ursprünglich einander zurückstossenden Theile der Materie in umgekehrtem cubischen Verhältnisse ihrer unendlich kleinen Entfernungen müsste also nothwendig ein ganz anderes Gesetz der Ausdehnung und Zusammendrückung derselben, als das Mariottesche der Luft, folgen; denn dieses beweist fliehende Kräfte ihrer nächsten Theile, die in umgekehrtem Verhältnisse ihrer Entfernungen stehen, wie Newton darthut (*Princ. Phil. Nat. Lib. II. Propos.* 23. *Schol.*). Allein man kann die Ausspannungskraft der letzteren auch nicht als die Wirkung ursprünglich zurückstossender Kräfte ansehen, sondern sie beruht auf der Wärme, die nicht blos als eine in sie eingedrungene Materie, sondern allem Ansehen nach durch ihre Erschütterungen die eigentlichen Lufttheile, (denen man überdem wirkliche Entfernungen

von einander zugestehen kann,) nöthigt, einander zu fliehen. Dass aber diese Bebungen der einander nächsten Theile eine Fliehkraft, die in umgekehrtem Verhältnisse ihrer Entfernungen steht, ertheilen müssen, lässt sich nach den Gesetzen der Mittheilung der Bewegung durch Schwingung elastischer Materien wohl begreiflich machen.

Noch erkläre ich, dass ich nicht wolle, dass gegenwärtige Exposition des Gesetzes einer ursprünglichen Zurückstossung als zur Absicht meiner metaphysischen Behandlung der Materie nothwendig gehörig angesehen, noch die letztere, (welcher es genug ist, die Erfüllung des Raums als dynamische Eigenschaft derselben dargestellt zu haben,) mit den Streitigkeiten und Zweifeln, welche die erste treffen könnten, bemengt werde.

Allgemeiner Zusatz zur Dynamik.

Wenn wir nach allen Verhandlungen derselben zurücksehen, so werden wir bemerken: dass darin zuerst das Reelle im Raume, (sonst genannt das Solide,) in der Erfüllung desselben durch Zurückstossungskraft, zweitens das, was in Ansehung des ersteren, als des eigentlichen Objects unserer äusseren Wahrnehmung, **negativ** ist, nämlich die Anziehungskraft, durch welche, so viel an ihr ist, aller Raum würde durchdrungen, mithin das Solide gänzlich aufgehoben werden, drittens die **Einschränkung** der ersteren Kraft durch die zweite und die daher rührende Bestimmung des Grades einer Erfüllung des Raumes in Betrachtung gezogen, mithin die Qualität der Materie unter den Titeln der Realität, Negation und Limitation, so viel es einer metaphysischen Dynamik zukommt, vollständig abgehandelt worden.

Allgemeine Anmerkung zur Dynamik.

Das allgemeine Princip der Dynamik der materiellen Natur ist, dass alles Reale der Gegenstände äusserer Sinne, die das, was nicht blos Bestimmung des Raums, (Ort, Ausdehnung und Figur) ist, als bewegende Kraft angesehen werden müsse; wodurch also das sogenannte Solide, oder die absolute Undurchdringlichkeit als ein leerer Begriff aus der Naturwissenschaft verwiesen und an ihrer Statt zurücktreibende Kraft gesetzt, dagegen aber die wahre und unmittelbare Anziehung gegen alle Vernünfteleien einer sich selbst missverstehenden Metaphysik vertheidigt, und

als Grundkraft selbst zur Möglichkeit des Begriffs von Materie für nothwendig erklärt wird. Hieraus entspringt nun die Folge, dass der Raum, wenn man es nöthig finden sollte, auch ohne leere Zwischenräume innerhalb der Materie auszustreuen, allenfalls durchgängig und gleichwohl in verschiedenem Grade erfüllt angenommen werden könne. Denn es kann nach dem ursprünglich verschiedenen Grade der repulsiven Kräfte, auf denen die erste Eigenschaft der Materie, nämlich die, einen Raum zu erfüllen, beruht, ihr Verhältniss zur ursprünglichen Anziehung, (es sei einer jeden Materie für sich selbst, oder zur vereinigten Anziehung aller Materie des Universums,) unendlich verschieden gedacht werden; weil die Anziehung auf der Menge der Materie in einem gegebenen Raume beruht, da hingegen die expansive Kraft derselben auf dem Grade ihn zu erfüllen, der specifisch sehr unterschieden sein kann, (wie etwa dieselbe Quantität Luft in demselben Volumen nach ihrer grösseren oder minderen Erwärmung mehr oder weniger Elasticität beweist;) wovon der allgemeine Grund dieser ist: dass durch wahre Anziehung alle Theile der Materie unmittelbar auf alle Theile der andern, durch expansive Kraft aber nur die in der Berührungsfläche wirken, wobei es einerlei ist, ob hinter dieser viel oder wenig von dieser Materie angetroffen werde. Hieraus allein entspringt nun schon ein grosser Vortheil für die Naturwissenschaft, weil ihr dadurch die Last abgenommen wird, aus dem Vollen und Leeren eine Welt blos nach der Phantasie zu zimmern, vielmehr alle Räume voll und doch in verschiedenem Maasse erfüllt gedacht werden können, wodurch der leere Raum wenigstens seine Nothwendigkeit verliert und auf den Werth einer Hypothese zurückgesetzt wird, da er sonst, unter dem Vorwande einer zur Erklärung der verschiedentlichen Grade der Erfüllung des Raumes nothwendigen Bedingung, sich des Titels eines Grundsatzes anmaassen konnte.

Bei allem diesem ist der Vortheil einer hier methodisch-gebrauchten Metaphysik, in Abstellung gleichfalls metaphysischer, aber nicht auf die Probe der Kritik gebrachter Principien, augenscheinlich nur negativ. Indirect wird gleichwohl dadurch dem Naturforscher sein Feld erweitert; weil die Bedingungen, durch die er es vorher selbst einschränkte, und wodurch alle ursprüngliche Bewegungskräfte wegphilosophirt wurden, jetzt ihre Gültigkeit verlieren. Man hüte sich aber über das, was den allgemeinen Begriff einer Materie überhaupt möglich macht, hinauszugehen, und die besondere oder sogar specifische Bestimmung und Verschiedenheit derselben *a priori* erklären zu wollen. Der Begriff der Materie wird auf

lauter bewegende Kräfte zurückgeführt, welches man auch nicht anders erwarten konnte, weil im Raume keine Thätigkeit, keine Veränderung, als blos Bewegung gedacht werden kann. Allein wer will die Möglichkeit der Grundkräfte einsehen? sie können nur angenommen werden, wenn sie zu einem Begriff, von dem es erweislich ist, dass er ein Grundbegriff sei, der von keinem anderen weiter abgeleitet werden kann, (wie der der Erfüllung des Raumes,) unvermeidlich gehören, und dieses sind Zurückstossungs- und ihnen entgegenwirkende Anziehungskräfte überhaupt. Von dieser ihrer Verknüpfung und Folgen können wir allenfalls noch wohl *a priori* urtheilen, welche Verhältnisse derselben unter einander man sich, ohne sich selbst zu widersprechen, denken könne, aber sich darum doch nicht anmassen, eine derselben als wirklich anzunehmen, weil zur Befugniss, eine Hypothese zu errichten, unnachlasslich gefordert wird: dass die Möglichkeit dessen, was man annimmt, völlig gewiss sei, bei Grundkräften aber die Möglichkeit derselben niemals eingesehen werden kann. Und hierin hat die mathematisch-mechanische Erklärungsart über die metaphysisch-dynamische einen Vortheil, der ihr nicht abgewonnen werden kann, nämlich aus einem durchgehends gleichartigen Stoffe, durch die mannigfaltige Gestalt der Theile, vermittelst eingestreuter leerer Zwischenräume, eine grosse specifische Mannigfaltigkeit der Materien, sowohl ihrer Dichtigkeit, als Wirkungsart nach, (wenn fremde Kräfte hinzukommen,) zu Stande zu bringen. Denn die Möglichkeit der Gestalten sowohl, als der leeren Zwischenräume lässt sich mit mathematischer Evidenz darthun; dagegen, wenn der Stoff selbst in Grundkräfte verwandelt wird, (deren Gesetze *a priori* zu bestimmen, noch weniger aber eine Mannigfaltigkeit derselben, welche zu Erklärung der specifischen Verschiedenheit der Materie zureichte, zuverlässig anzugeben, wir nicht im Stande sind,) uns alle Mittel abgehen, diesen Begriff der Materie zu construiren, und, was wir allgemein dachten, in der Anschauung als möglich darzustellen. Aber jenen Vortheil büsst dagegen eine blos mathematische Physik auf der anderen Seite doppelt ein, indem sie erstlich einen leeren Begriff (der absoluten Undurchdringlichkeit) zum Grunde legen, zweitens alle der Materie eigene Kräfte aufgeben muss, und überdem noch mit ihren ursprünglichen Configurationen des Grundstoffs und Einstreuung der leeren Räume, nachdem es das Bedürfniss zu erklären erfordert, der Einbildungskraft im Felde der Philosophie mehr Freiheit, ja gar rechtmässigen Anspruch verstatten muss, als sich wohl mit der Behutsamkeit der letzteren zusammenreimen lässt.

Statt einer hinreichenden Erklärung der Möglichkeit der Materie und ihrer specifischen Verschiedenheit aus jenen Grundkräften, die ich nicht zu leisten vermag, will ich die Momente, worauf ihre specifische Verschiedenheit sich insgesammt *a priori* bringen, (obgleich nicht eben so ihrer Möglichkeit nach begreifen) lassen muss, wie ich hoffe, vollständig darstellen. Die zwischen die Definitionen geschobenen Anmerkungen werden die Anwendung derselben erläutern.

1) Ein **Körper**, in physischer Bedeutung, ist eine Materie zwischen bestimmten Grenzen, (die also also eine Figur hat.) Der Raum zwischen diesen Grenzen, seiner Grösse nach betrachtet, ist der **Raumesinhalt** *(volumen)*. Der Grad der Erfüllung eines Raumes von bestimmtem Inhalt heisst **Dichtigkeit**. (Sonst wird der Ausdruck dicht auch absolut gebraucht für das, was nicht hohl (blasicht, löchericht) ist.) In dieser Bedeutung gibt es eine absolute Dichtigkeit in dem System der absoluten Undurchdringlichkeit, und zwar, wenn eine Materie gar keine leeren Zwischenräume enthält. Nach diesem Begriffe von Erfüllung des Raumes stellt man Vergleichungen an, und nennt eine Materie dichter, als die andere, die weniger Leeres in sich enthält, bis endlich die, in der kein Theil des Raumes leer ist, vollkommen dicht heisst. Des letzteren Ausdruckes kann man sich nur nach dem blos mathematischen Begriffe der Materie bedienen, allein im dynamischen System einer blos relativen Undurchdringlichkeit gibt es kein Maximum oder Minimum der Dichtigkeit, und gleichwohl kann jede noch so dünne Materie doch völlig dicht heissen, wenn sie ihren Raum ganz erfüllt, ohne leere Zwischenräume zu enthalten, mithin ein Continuum, nicht ein Interruptum ist; allein sie ist doch in Vergleichung mit einer andern weniger dicht, in dynamischer Bedeutung, wenn sie ihren Raum zwar ganz, aber nicht in gleichem Grade erfüllt. Allein auch in dem letzteren System ist es unschicklich, sich ein Verhältniss der Materien ihrer Dichtigkeit nach zu denken, wenn man sie nicht unter einander als specifisch gleichartig vorstellt, so dass eine aus der andern durch blose Zusammendrückung erzeugt werden kann. Da nun das Letztere nicht eben nothwendig zur Natur aller Materie an sich erforderlich zu sein scheint, so kann zwischen ungleichartigen Materien keine Vergleichung in Ansehung ihrer Dichtigkeit füglich stattfinden, z. B. zwischen Wasser und Quecksilber, ob zwar es im Gebrauche ist.

2. Anziehung, sofern sie blos als in der Berührung wirksam gedacht wird, heisst **Zusammenhang**. (Zwar thut man

durch sehr gute Versuche dar, dass dieselbe Kraft, die in der Berührung Zusammenhang heisst, auch in sehr kleiner Entfernung wirksam befunden werde; allein die Anziehung heisst doch nur Zusammenhang, sofern ich sie blos in der Berührung denke, der gemeinen Erfahrung gemäss, bei welcher sie in kleinen Entfernungen kaum wahrgenommen wird. Zusammenhang wird gemeinhin für eine ganz allgemeine Eigenschaft der Materie angenommen, nicht als ob man zu ihr schon durch den Begriff einer Materie geleitet würde, sondern weil die Erfahrung sie allerwärts darthut. Allein diese Allgemeinheit muss nicht collectiv verstanden werden, als ob jede Materie durch diese Art der Anziehung auf jede andere im Weltraume zugleich wirkte, — dergleichen die der Gravitation ist, — sondern blos disjunctiv, nämlich auf eine oder die andere, von welcher Art Materien sie auch sein mag, die mit ihr in Berührung kommt. Um deswillen, und da diese Anziehung, wie es verschiedene Beweisgründe darthun können, nicht durchdringend, sondern nur Flächenkraft ist, da sie selbst als solche nicht einmal allerwärts nach der Dichtigkeit sich richtet, da zur völligen Stärke des Zusammenhanges ein vorhergehender Zustand der Flüssigkeit der Materien und der nachmaligen Erstarrung derselben erforderlich ist, und die allergenaueste Berührung gebrochener fester Materien in ebendenselben Flächen, mit denen sie vorher so stark zusammenhingen, z. B. eines Spiegelglases, wo es einen Riss hat, dennoch bei weitem den Grad der Anziehung nicht mehr verstattet, den es von seiner Erstarrung nach dem Flusse her hatte, so halte ich diese Attraction in der Berührung für keine Grundkraft der Materie, sondern eine nur abgeleitete; wovon weiter unten ein Mehreres.) Eine Materie, deren Theile, unerachtet ihres noch so starken Zusammenhanges unter einander, dennoch von jeder noch so kleinen bewegenden Kraft an einander können verschoben werden, ist **flüssig**. Theile einer Materie werden aber an einander **verschoben**, wenn sie, ohne das Quantum der Berührung zu vermindern, nur genöthigt werden, diese unter einander zu verwechseln. Theile, mithin auch Materien, werden **getrennt**, wenn die Berührung nicht blos mit andern verwechselt, sondern aufgehoben oder ihr Quantum vermindert wird. Ein **fester** — besser ein **starrer** — Körper *(corpus rigidum)* ist der, dessen Theile nicht durch jede Kraft an einander verschoben werden können, — die folglich mit einem gewissen Grade von Kraft dem Verschieben widerstehen. — Das

Hinderniss des Verschiebens der Materien an einander ist die **Reibung.** Der Widerstand gegen die Trennung sich berührender Materien ist Zusammenhang. Flüssige Materien erleiden also in ihrer Theilung keine Reibung, sondern wo diese angetroffen wird, werden die Materien als starr, — in grösserem oder minderem Grade, deren die letzte Klebrigkeit *(viscositas)* heisst, wenigstens ihren kleineren Theilen nach, angenommen. Der starre Körper ist **spröde**, wenn seine Theile nicht können an einander verschoben werden, ohne zu reissen, — mithin wenn der Zusammenhang derselben nicht kann verändert, ohne zugleich aufgehoben zu werden. (Man setzt sehr unrichtig den Unterschied der flüssigen und festen Materien in dem verschiedenen Grade des Zusammenhanges ihrer Theile. Denn um eine Materie flüssig zu nennen, kommt es nicht auf den Grad des Widerstandes an, den sie dem Zerreissen, sondern nur dem Verschieben ihrer Theile an einander entgegensetzt. Jener kann so gross sein, als man will, so ist dieser doch jederzeit in einer flüssigen Materie = 0. Man betrachte einen Tropfen Wasser. Wenn ein Theilchen innerhalb demselben durch eine noch so grosse Attraction der Nebentheile, die es berühren, nach der einen Seite gezogen wird, so wird ebendasselbe doch auch gerade ebenso viel nach der entgegengesetzten gezogen, und da die Attractionen beiderseitig ihre Wirkungen aufheben, ist das Partikelchen ebenso leicht beweglich, als ob es im leeren Raume sich befände; nämlich die Kraft, die es bewegen soll, hat keinen Zusammenhang zu überwinden, sondern nur die sogenannte Trägheit, die sie bei aller Materie, wenn sie gleich gar nicht womit zusammenhinge, überwinden müsste. Daher wird ein kleines mikroskopisches Thierchen sich so leicht darin bewegen, als ob gar kein Zusammenhang zu trennen wäre. Denn es hat wirklich keinen Zusammenhang des Wassers aufzuheben und die Berührung desselben unter sich zu vermindern, sondern nur zu verändern. Denkt euch aber eben dieses Thierchen, als ob es sich durch die äussere Oberfläche des Tropfens durcharbeiten wollte, so ist erstlich zu merken, dass die wechselseitige Anziehung der Theile dieses Wasserklümpchens es macht, dass sie sich so lange bewegen, bis sie in die grösste Berührung unter einander, mithin in die kleinste Berührung mit dem leeren Raum gekommen sind, d. i. eine Kugelgestalt gebildet haben. Wenn nun das genannte Insect sich über die Oberfläche des Tropfens hinaus zu arbeiten bestrebt ist, so muss es die Kugelgestalt verändern, folglich mehr Berührung des Wassers mit dem leeren Raum, und also auch weniger Berührung der Theile desselben

unter einander bewirken, d. i. ihren Zusammenhang vermindern, und da widersteht ihm das Wasser allererst durch seinen Zusammenhang, aber nicht innerhalb dem Tropfen, wo die Berührung der Theile unter einander gar nicht vermindert, sondern nur in die Berührung mit andern Theilen verändert wird, mithin diese nicht im mindesten getrennt, sondern nur verschoben worden. Auch kann man auf das mikroskopische Thierchen und zwar aus ähnlichen Gründen anwenden, was NEWTON vom Lichtstrahl sagt, dass er nicht durch die dichte Materie, sondern nur durch den leeren Raum zurückgeschlagen werde. Es ist also klar, dass die Vergrösserung des Zusammenhanges der Theile einer Materie ihrer Flüssigkeit nicht den mindesten Abbruch thue. Wasser hängt in seinen Theilen weit stärker zusammen, als man gemeiniglich glaubt, wenn man sich auf den Versuch einer von der Oberfläche des Wassers losgerissenen metallenen Platte verlässt, welcher nichts entscheidet, weil hier das Wasser nicht in der ganzen Fläche der ersten Berührung, sondern in einer viel kleineren reisst, zu welcher es nämlich durch das Verschieben seiner Theile endlich gelangt ist, wie etwa ein Stab von weichem Wachse sich durch ein angehängtes Gewicht erstlich dünner ziehen lässt, und alsdenn in einer weit kleineren Fläche reissen muss, als man anfänglich annahm. Was aber in Ansehung unseres Begriffs der Flüssigkeit ganz entscheidend ist, ist dieses: dass *flüssige* Materien auch als solche erklärt werden können, *deren jeder Punkt nach allen Directionen mit ebenderselben Kraft sich zu bewegen trachtet, mit welcher er nach irgend einer gedrückt wird*; eine Eigenschaft, auf der das erste Gesetz der Hydrodynamik beruht, die aber einer Anhäufung von glatten und dabei festen Körperchen, wie eine ganz leichte Auflösung ihres Drucks nach Gesetzen der zusammengesetzten Bewegung zeigen kann, niemals beigelegt werden kann, und dadurch die Originalität der Eigenschaft der Flüssigkeit beweist. Würde nun die flüssige Materie das mindeste Hinderniss des Verschiebens, mithin auch nur die kleinste Reibung erleiden, so würde diese mit der Stärke des Druckes, womit die Theile derselben an einander gepresst werden, wachsen und endlich ein Druck stattfinden, bei welchem die Theile dieser Materie sich nicht an einander durch jede kleine Kraft verschieben lassen; z. B. in einer gebogenen Röhre von zwei Schenkeln, deren der eine so weit sein mag, als man will, der andere so enge, als man will, ausser dass er nur nicht ein Haarröhrchen ist, — würde, wenn man beide Schenkel einige hundert Fuss hoch denkt, die flüssige Materie

in der engen ebenso hoch stehen, als in der weiten, nach Gesetzen der Hydrostatik. Weil aber der Druck auf den Boden der Röhren und also auch auf den Theil, der beide in Gemeinschaft stehende Röhren verbindet, in Proportion der Höhen ins Unendliche immer grösser gedacht werden kann, so müsste, wenn die mindeste Reibung zwischen den Theilen des Flüssigen stattfände, eine Höhe der Röhren gefunden werden können, bei der eine kleine Quantität Wasser, in die engere Röhre gegossen, das in der weiteren nicht aus seiner Lage verrücken, mithin die Wassersäule in dieser höher zu stehen kommen würde, als in jener, weil sich die unteren Theile, bei so grossem Drucke derselben gegen einander, nicht mehr durch so kleine bewegende Kraft, als das zugesetzte Gewicht Wasser ist, verschieben liessen, welches der Erfahrung und selbst dem Begriffe des Flüssigen zuwider ist. Ebendasselbe gilt, wenn man statt des Drucks durch die Schwere den Zusammenhang der Theile setzt, er mag so gross sein, wie er will. Die angeführte zweite Definition der Flüssigkeit, worauf das Grundgesetz der Hydrostatik beruht, nämlich dass sie die Eigenschaft einer Materie sei, da ein jeder Theil derselben sich nach allen Seiten mit ebenderselben Kraft zu bewegen bestrebt ist, womit er in einer gegebenen Direction gedrückt wird, folgt aus der ersten Definition, wenn man damit den Grundsatz der allgemeinen Dynamik verbindet, dass alle Materie ursprünglich elastisch sei, da denn diese nach jeder Seite des Raums, darin sie zusammengedrückt ist, mit derselben Kraft sich zu erweitern, d. i. (wenn die Theile einer Materie sich an einander durch jede Kraft ohne Hinderniss verschieben lassen, wie es bei der flüssigen so wirklich ist,) sich zu bewegen bestrebt sein muss, womit der Druck in einer jeden Richtung, welche es auch sei, geschieht. Also sind es eigentlich nur die starren Materien, (deren Möglichkeit noch ausser dem Zusammenhange der Theile eines anderen Erklärungsgrundes bedarf,) denen man Reibung beilegen darf, und die Reibung setzt schon die Eigenschaft der Rigidität voraus. Warum aber gewisse Materien, ob sie gleich vielleicht nicht grössere, vielleicht wohl gar kleinere Kraft des Zusammenhanges haben, als andere flüssige, dennoch dem Verschieben der Theile so mächtig widerstehen, und daher nicht anders, als durch Aufhebung des Zusammenhanges aller Theile in einer gegebenen Fläche zugleich, sich trennen lassen, welches denn den Schein eines vorzüglichen Zusammenhanges gibt, wie also starre Körper möglich sind, das ist immer noch ein unaufgelöstes Problem, so leicht als auch die gemeine Naturlehre damit fertig zu werden glaubt.

3. **Elasticität** (Springkraft) ist das Vermögen einer Materie, ihre durch eine andere bewegende Kraft veränderte Grösse oder Gestalt bei Nachlassung derselben wiederum anzunehmen. Sie ist entweder expansive, oder attractive Elasticität; jene, um nach der Zusammendrückung das vorige grössere, diese, um nach der Ausdehnung das vorige kleinere Volumen anzunehmen. (Die attractive Elasticität ist, wie es schon der Ausdruck zeigt, offenbar abgeleitet. Ein eiserner Draht, durch angehängte Gewichte gedehnt, springt, wenn man das Band abschneidet, in sein Volumen zurück. Vermöge derselben Attraction, die die Ursache seines Zusammenhanges ist, oder bei flüssigen Materien, wenn die Wärme dem Quecksilber plötzlich entzogen würde, würde die Materie desselben eilen, um das vorige kleinere Volumen wieder anzunehmen. Die Elasticität, die blos in Herstellung der vorigen Figur besteht, ist jederzeit attractiv, wie an einer gebogenen Degenklinge, da die Theile auf der convexen Fläche auseinander gezerrt, ihre vorige Nahheit anzunehmen trachten, und so kann auch ein kleiner Tropfen Quecksilber elastisch genannt werden. Aber die expansive Elasticität kann eine ursprüngliche, sie kann aber auch eine abgeleitete sein. So hat die Luft eine abgeleitete Elasticität, vermittelst der Materie der Wärme, welche mit ihr innigst vereinigt ist, und deren Elasticität vielleicht ursprünglich ist. Dagegen muss der Grundstoff des Flüssigen, welches wir Luft nennen, dennoch als Materie überhaupt schon an sich Elasticität haben, welche ursprünglich heisst. Von welcher Art eine wahrgenommene Elasticität sei, ist in vorkommenden Fällen nicht möglich mit Gewissheit zu entscheiden.)

4. Die Wirkung bewegter Körper auf einander durch Mittheilung ihrer Bewegung heisst **mechanisch**; die der Materien aber, sofern sie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechselseitig die Verbindung ihrer Theile verändern, heisst **chemisch**. Dieser chemische Einfluss heisst **Auflösung**, sofern er die Trennung der Theile einer Materie zur Wirkung hat; (die mechanische Theilung, z. B. durch einen Keil, der zwischen die Theile einer Materie getrieben wird, ist also, weil der Keil nicht durch eigene Kraft wirkt, von einer chemischen gänzlich unterschieden;) derjenige aber, der die Absonderung zweier durch einander aufgelöster Materien zur Wirkung hat, ist die **Scheidung**. Die Auflösung specifisch verschiedener Materien durch einander, darin kein Theil der einen angetroffen wird, der nicht mit einem Theile der andern von ihr specifisch

unterschiedenen in derselben Proportion, wie die Ganzen, vereinigt wäre, ist die absolute Auflösung, und kann auch die chemische Durchdringung genannt werden. (Ob die auflösenden Kräfte, die in der Natur wirklich anzutreffen sind, eine vollständige Auflösung zu bewirken vermögen, mag unausgemacht bleiben. Hier ist nur die Frage davon, ob sich eine solche nur denken lasse. Nun ist offenbar, dass, so lange die Theile einer aufgelösten Materie noch Klümpchen *(moleculae)* sind, nicht minder eine Auflösung derselben möglich sei, als die der grösseren, ja dass diese wirklich so lange fortgehen müsse, wenn die auflösende Kraft bleibt, bis kein Theil mehr da ist, der nicht aus dem Auflösungsmittel und der aufzulösenden Materie, in der Proportion, darin beide zu einander im Ganzen stehen, zusammengesetzt wäre. Weil also in solchem Falle kein Theil von dem Volumen der Auflösung sein kann, der nicht einen Theil des auflösenden Mittels enthielte, so muss dieses, als ein Continuum, das Volumen ganz erfüllen. Ebenso, weil kein Theil ebendesselben Volumens der Solution sein kann, der nicht einen proportionirlichen Theil der aufgelösten Materie enthielte, so muss diese auch als ein Continuum den ganzen Raum, der das Volumen der Mischung ausmacht, erfüllen. Wenn aber zwei Materien, und zwar jede derselben ganz, einen und denselben Raum erfüllen, so durchdringen sie einander. Also würde eine vollkommen chemische Auflösung eine Durchdringung der Materien sein, welche dennoch von der mechanischen gänzlich unterschieden wäre, indem bei der letzten gedacht wird, dass bei der grössern Annäherung bewegter Materien die repulsive Kraft der einen die der andern gänzlich überwiegen, und eine oder beide ihre Ausdehnung auf nichts bringen können; da hingegen hier die Ausdehnung bleibt, nur dass die Materien nicht ausser einander, sondern in einander, d.i. durch Intussusception, (wie man es zu nennen pflegt,) zusammen einen der Summe ihrer Dichtigkeit gemässen Raum einnehmen. Gegen die Möglichkeit dieser vollkommenen Auflösung und also der chemischen Durchdringung ist schwerlich etwas einzuwenden, obgleich sie eine vollendete Theilung ins Unendliche enthält, die in diesem Falle doch keinen Widerspruch in sich fasst, weil die Auflösung eine Zeit hindurch continuirlich, mithin gleichfalls durch eine unendliche Reihe Augenblicke mit Acceleration geschieht, überdem durch die Theilung die Summe der Oberflächen der noch zu theilenden Materien wachsen, und da die auflösende Kraft continuirlich wirkt, die gänzliche Auflösung in einer anzugebenden Zeit vollendet werden kann. Die Unbegreiflichkeit einer solchen chemischen Durch-

dringung zweier Materien ist auf Rechnung der Unbegreiflichkeit der Theilbarkeit eines jeden Continuum überhaupt ins Unendliche zu schreiben. Geht man von dieser vollständigen Auflösung ab, so muss man annehmen, sie ginge nur bis zu gewissen kleinen Klumpen der aufzulösenden Materie, die in dem Auflösungsmittel in gesetzten Weiten von einander schwimmen, ohne dass man den mindesten Grund angeben kann, warum diese Klümpchen, da sie doch immer theilbare Materien sind, nicht gleichfalls aufgelöst werden. Denn dass das Auflösungsmittel nicht weiter wirke, mag immer in der Natur, so weit Erfahrung reicht, seine gute Richtigkeit haben; es ist hier aber nur die Rede von der Möglichkeit einer auflösenden Kraft, die auch dieses Klümpchen und so ferner jedes andere, was noch übrig bleibt, auflöse, bis die Solution vollendet ist. Das Volumen, was die Auflösung einnimmt, kann der Summe der Räume, die die einander auflösenden Materien vor der Mischung einnahmen, gleich, oder kleiner, oder auch grösser sein, nachdem die anziehenden Kräfte gegen die Zurückstossungen in Verhältniss stehen. Sie machen in der Auflösung jedes für sich und beide vereinigt ein elastisches Medium aus. Dieses kann auch allein einen hinreichenden Grund angeben, warum die aufgelöste Materie sich durch ihre Schwere nicht wiederum vom auflösenden Mittel scheide. Denn die Anziehung des letzteren, da sie nach allen Seiten gleich stark geschieht, hebt ihren Widerstand selbst auf, und eine gewisse Klebrigkeit im Flüssigen anzunehmen, stimmt auch gar nicht mit der grossen Kraft, die dergleichen aufgelöste Materien, z. B. die Säuren mit Wasser verdünnt, auf metallische Körper ausüben, an die sie sich nicht blos anlegen, wie es geschehen müsste, wenn sie blos in ihrem Medium schwämmen, sondern die sie mit grosser Anziehungskraft von einander trennen und im ganzen Raume des Vehikels verbreiten. Gesetzt auch, dass die Kunst keine chemische Auflösungskräfte dieser Art, die eine vollständige Auflösung bewirkten, in ihrer Gewalt hätte, so könnte doch vielleicht die Natur sie in ihren vegetabilischen und animalischen Operationen beweisen, und dadurch vielleicht Materien erzeugen, die, ob sie zwar gemischt sind, doch keine Kunst wiederum scheiden kann. Diese chemische Durchdringung könnte auch selbst da angetroffen werden, wo die eine beider Materien durch die andere eben nicht zertrennt und im buchstäblichen Sinne aufgelöst wird, so wie etwa der Wärmestoff die Körper durchdringt, da, wenn er sich nur in leere Zwischenräume derselben vertheilte, die feste Substanz selbst kalt bleiben würde, weil diese nichts von ihr einnehmen könnte. Imgleichen könnte

man sich sogar einen scheinbarlich freien Durchgang gewisser Materien durch andere auf solche Weise denken, z. B. der magnetischen Materie, ohne ihr dazu offene Gänge und leere Zwischenräume in allen, selbst den dichtesten Materien vorzubereiten. Doch es ist hier nicht der Ort, Hypothesen zu besonderen Erscheinungen, sondern nur das Princip, wornach sie alle zu beurtheilen sind, ausfindig zu machen. Alles, was uns der Bedürfniss überhebt, zu leeren Räumen unsere Zuflucht zu nehmen, ist wirklicher Gewinn für die Naturwissenschaft. Denn diese geben gar zu viel Freiheit der Einbildungskraft, den Mangel der inneren Naturkenntniss durch Erdichtung zu ersetzen. Das absolut Leere und das absolut Dichte sind in der Naturlehre ohngefähr das, was der blinde Zufall und das blinde Schicksal in der metaphysischen Weltwissenschaft sind, nämlich ein Schlagbaum für die forschende Vernunft, damit entweder Erdichtung ihre Stelle einnehme, oder sie auf dem Polster dunkler Qualitäten zur Ruhe gebracht werde.

Was nun aber das Verfahren in der Naturwissenschaft in Ansehung der vornehmsten aller ihrer Aufgaben, nämlich der Erklärung einer ins Unendliche möglichen specifischen Verschiedenheit der Materien betrifft, so kann man dabei nur zwei Wege einschlagen: den mechanischen, durch die Verbindung des Absolutvollen mit dem Absolutleeren, oder einen ihm entgegengesetzten dynamischen Weg, durch die blose Verschiedenheit in der Verbindung der ursprünglichen Kräfte der Zurückstossung und Anziehung alle Verschiedenheiten der Materien zu erklären. Der erste hat zu Materialien seiner Ableitung die Atomen und das Leere. Ein Atom ist ein kleiner Theil der Materie, der physisch untheilbar ist. Physisch untheilbar ist eine Materie, deren Theile mit einer Kraft zusammenhängen, die durch keine in der Natur befindliche bewegende Kraft überwältigt werden kann. Ein Atom, sofern er sich durch seine Figur von andern specifisch unterscheidet, heisst ein erstes Körperchen. Ein Körper (oder Körperchen), dessen bewegende Kraft von seiner Figur abhängt, heisst Maschine. Die Erklärungsart der specifischen Verschiedenheit der Materien durch die Beschaffenheit und Zusammensetzung ihrer kleinsten Theile, als Maschinen, ist die mechanische Naturphilosophie; diejenige aber, welche aus Materien, nicht als Maschinen d. i. blosen Werkzeugen äusserer bewegender Kräfte, sondern ihnen ursprünglich eigenen bewegenden Kräften der Anziehung und Zurückstossung die specifische Verschiedenheit der Materie ableitet, kann die dynamische Naturphilosophie genannt

werden. (Die mechanische Erklärungsart, da sie der Mathematik am fügsamsten ist, hat unter dem Namen der Atomistik oder Corpuscularphilosophie mit weniger Abänderung vom alten Demokrit an bis auf Cartes und selbst bis zu unseren Zeiten immer ihr Ansehen und Einfluss auf die Principien der Naturwissenschaft erhalten. Das Wesentliche derselben besteht in der Voraussetzung der absoluten Undurchdringlichkeit der primitiven Materie, in der absoluten Gleichartigkeit dieses Stoffs und dem allein übriggelassenen Unterschiede in der Gestalt, und in der absoluten Unüberwindlichkeit des Zusammenhanges der Materie in diesen Grundkörperchen selbst. Dies waren die Materialien zu Erzeugung der specifisch verschiedenen Materien, um nicht allein zu der Unveränderlichkeit der Gattungen und Arten einen unveränderlichen und gleichwohl verschiedentlich gestalteten Grundstoff bei der Hand zu haben, sondern auch aus der Gestalt dieser ersten Theile, als Maschinen, (denen nichts weiter, als eine äusserlich eingedrückte Kraft fehlte,) die mancherlei Naturwirkungen mechanisch zu erklären. Die erste und vornehmste Beglaubigung dieses Systems aber beruht auf der vorgeblich unvermeidlichen Nothwendigkeit, zum specifischen Unterschiede der Dichtigkeit der Materien leere Räume zu brauchen, die man innerhalb der Materien und zwischen jenen Partikeln vertheilt, in einer Proportion, wie man sie nöthig fand, zum Behuf einiger Erscheinungen gar so gross, dass der erfüllte Theil des Volumens, auch der dichtesten Materie, gegen den leeren beinahe für nichts zu halten ist, annahm. — Um nun eine dynamische Erklärungsart einzuführen, (die der Experimentalphilosophie weit angemessener und beförderlicher ist, indem sie geradezu darauf leitet, die den Materien eigenen bewegenden Kräfte und deren Gesetze auszufinden, die Freiheit dagegen einschränkt, leere Zwischenräume und Grundkörperchen von bestimmten Gestalten anzunehmen, die sich beide durch kein Experiment bestimmen und ausfindig machen lassen,) ist es gar nicht nöthig neue Hypothesen zu schmieden, sondern allein das Postulat der blos mechanischen Erklärungsart: dass es unmöglich sei, sich einen specifischen Unterschied der Dichtigkeit der Materien ohne Beimischung leerer Räume zu denken, durch diese blose Anführung einer Art, wie er sich ohne Widerspruch denken lasse, zu widerlegen. Denn wenn das gedachte Postulat, worauf die blos mechanische Erklärungsart fusst, nur erst als Grundsatz für ungültig erklärt worden, so versteht es sich von selbst, dass man es als Hypothese in der Naturwissenschaft nicht aufnehmen

müsse, so lange noch eine Möglichkeit übrig bleibt, den specifischen Unterschied der Dichtigkeiten sich auch ohne alle leere Zwischenräume zu denken. Diese Nothwendigkeit aber beruht darauf, dass die Materie nicht, (wie blos mechanische Naturforscher annehmen,) durch absolute Undurchdringlichkeit ihren Raum erfüllt, sondern durch repulsive Kraft, die ihren Grad hat, der in verschiedenen Materien verschieden sein kann, und, da er für sich nichts mit der Anziehungskraft, welche der Quantität der Materie gemäss ist, gemein hat, sie bei einerlei Anziehungskraft in verschiedenen Materien dem Grade nach ursprünglich verschieden sein könne, folglich auch der Grad der Ausdehnung dieser Materien bei derselben Quantität der Materie und umgekehrt die Quantität der Materie unter demselben Volumen, d. i. die Dichtigkeit derselben ursprünglich gar grosse specifische Verschiedenheiten zulasse. Auf diese Art würde man es nicht unmöglich finden, sich eine Materie zu denken, (wie man sich etwa den Aether vorstellt,) die ihren Raum ohne alles Leere ganz erfüllte und doch mit ohne Vergleichung minderer Quantität der Materie unter gleichem Volumen, als alle Körper, die wir unseren Versuchen unterwerfen können. Die repulsive Kraft muss am Aether, in Verhältniss auf die eigene Anziehungskraft desselben, ohne Vergleichung grösser gedacht werden, als an allen andern uns bekannten Materien. Und das ist denn auch das Einzige, was wir blos darum annehmen, weil es sich denken lässt, nur zum Widerspiel einer Hypothese (der leeren Räume), die sich allein auf das Vorgeben stützt, dass sich dergleichen ohne leere Räume nicht denken lasse. Denn ausser diesem darf weder irgend ein Gesetz der anziehenden, noch zurückstossenden Kraft auf Muthmassungen *a priori* gewagt, sondern alles, selbst die allgemeine Attraction, als Ursache der Schwere, muss sammt ihrem Gesetze aus Datis der Erfahrung geschlossen werden. Noch weniger wird dergleichen bei den chemischen Verwandtschaften anders, als durch den Weg des Experiments versucht werden dürfen. Denn es ist überhaupt über dem Gesichtskreis unserer Vernunft gelegen, ursprüngliche Kräfte *a priori* ihrer Möglichkeit nach einzusehen, vielmehr besteht alle Naturphilosophie in der Zurückführung gegebener, dem Anscheine nach verschiedener Kräfte auf eine geringere Zahl Kräfte und Vermögen, die zur Erklärung der Wirkungen der ersten zulangen, welche Reduction aber nur bis zu Grundkräften fortgeht, über die unsere Vernunft nicht hinaus kann. Und so ist Nachforschung der Metaphysik, hinter dem, was dem empirischen Begriffe der Materie zum Grunde liegt,

nur zu der Absicht nützlich, die Naturphilosophie, so weit als es immer möglich ist, auf die Erforschung der dynamischen Erklärungsgründe zu leiten, weil diese allein bestimmte Gesetze, folglich wahren Vernunftzusammenhang der Erklärungen hoffen lassen.)

Dies ist nun alles, was Metaphysik zur Construction des Begriffs der Materie, mithin zum Behuf der Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft, in Ansehung der Eigenschaften, wodurch Materie einen Raum in bestimmtem Maasse erfüllt, nur immer leisten kann, nämlich diese Eigenschaften als dynamisch anzusehen und nicht als unbedingte ursprüngliche Positionen, wie sie etwa eine blos mathematische Behandlung postuliren würde.

Den Beschluss kann die bekannte Frage wegen der Zulässigkeit leerer Räume in der Welt machen. Die Möglichkeit derselben lässt sich nicht streiten. Denn zu allen Kräften der Materie wird Raum erfordert, und, da dieser auch die Bedingungen der Gesetze der Verbreitung jener enthält, nothwendig vor aller Materie vorausgesetzt. So wird der Materie Attractionskraft beigelegt, sofern sie einen Raum um sich durch Anziehung einnimmt, ohne ihn gleichwohl zu erfüllen, der also selbst da, wo Materie wirksam ist, als leer gedacht werden kann, weil sie da nicht durch Zurückstossungskräfte wirksam ist und ihn also nicht erfüllt. Allein leere Räume als wirklich anzunehmen, dazu kann uns keine Erfahrung, oder Schluss aus derselben, oder nothwendige Hypothesis, sie zu erklären, berechtigen. Denn alle Erfahrung gibt uns nur comparativ-leere Räume zu erkennen, welche, nach allen beliebigen Graden aus der Eigenschaft der Materie, ihren Raum mit grösserer oder bis ins Unendliche immer kleinerer Ausspannungskraft zu erfüllen, vollkommen erklärt werden können, ohne leere Räume zu bedürfen.

Drittes Hauptstück.

Metaphysische Anfangsgründe

der

Mechanik.

Erklärung 1.

Materie ist das Bewegliche, sofern es, als ein solches, bewegende Kraft hat.

Anmerkung.

Dieses ist nun die dritte Definition von einer Materie. Der blos dynamiche Begriff konnte die Materie auch als in Ruhe betrachten; die bewegende Kraft, die da in Erwägung gezogen wurde, betraf blos die Erfüllung eines gewissen Raumes, ohne dass die Materie, die ihn erfüllte, selbst als bewegt angesehen werden durfte. Die Zurückstossung war daher eine ursprünglich-bewegende Kraft, um Bewegung zu ertheilen; dagegen wird in der Mechanik die Kraft einer in Bewegung gesetzten Materie betrachtet, um diese Bewegung einer andern mitzutheilen. Es ist aber klar, dass das Bewegliche durch seine Bewegung keine bewegende Kraft haben würde, wenn es nicht ursprünglich-bewegende Kräfte besässe, dadurch es vor aller eigenen Bewegung in jedem Orte, da es sich befindet, wirksam ist, und dass keine Materie einer anderen, die ihrer Bewegung in der geraden Linie vor ihr im Wege liegt, gleichmässige Bewegung eindrücken würde, wenn beide nicht ursprüngliche Gesetze der Zurückstossung besässen, noch dass sie eine andere durch ihre Bewegung nöthigen könne, in der geraden Linie ihr zu folgen,

(sie nachschleppen könnte,) wenn beide nicht Anziehungskräfte besässen. Also setzen alle mechanische Gesetze die dynamischen voraus, und eine Materie als bewegt, kann keine bewegende Kraft haben, als nur vermittelst ihrer Zurückstossung oder Anziehung, auf welche und mit welchen sie in ihrer Bewegung unmittelbar wirkt und dadurch ihre eigene Bewegung einer anderen mittheilt. Man wird es mir nachsehen, dass ich der Mittheilung der Bewegung durch Anziehung, (z. B. wenn etwa ein Komet von stärkerem Anziehungsvermögen, als die Erde, im Vorbeigehen vor derselben sie nach sich fortschleppte,) hier nicht weiter Erwähnung thun werde, sondern nur der Vermittelung der repulsiven Kräfte, also durch Druck, (wie vermittelst gespannter Federn,) oder durch Stoss, da ohnedem die Anwendung der Gesetze der einen auf die der anderen nur in Ansehung der Richtungslinie verschieden, übrigens aber in beiden Fällen einerlei ist.

Erklärung 2.

Die Quantität der Materie ist die Menge des Beweglichen in einem bestimmten Raum. Dieselbe, sofern alle ihre Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden, heisst die Masse, und man sagt, eine Materie wirke in Masse, wenn alle ihre Theile in einerlei Richtung bewegt, ausser sich zugleich ihre bewegende Kraft ausüben. Eine Masse von bestimmter Gestalt heisst ein Körper (in mechanischer Bedeutung). Die Grösse der Bewegung (mechanisch geschätzt) ist diejenige, die durch die Quantität der bewegten Materie und ihre Geschwindigkeit zugleich geschätzt wird; phoronomisch besteht sie blos in dem Grade der Geschwindigkeit.

Lehrsatz 1.

Die Quantität der Materie kann in Vergleichung mit jeder anderen nur durch die Quantität der Bewegung bei gegebener Geschwindigkeit geschätzt werden.

Beweis.

Die Materie ist ins Unendliche theilbar, folglich kann keiner ihre Quantität durch eine Menge ihrer Theile unmittelbar bestimmt

werden. Denn wenn dieses auch in der Vergleichung der gegebenen Materie mit einer gleichartigen geschieht, in welchem Falle die Quantität der Materie der Grösse des Volumens proportional ist, so ist dieses doch der Forderung des Lehrsatzes, dass sie in Vergleichung mit jeder anderen (auch specifisch verschiedenen) geschätzt werden soll, zuwider. Also kann die Materie weder unmittelbar, noch mittelbar, in Vergleichung mit jeder andern gültig geschätzt werden, so lange man von ihrer eigenen Bewegung abstrahirt. Folglich ist kein anderes allgemein gültiges Maass derselben, als die Quantität ihrer Bewegung übrig. In dieser aber kann der Unterschied der Bewegung, der auf der verschiedenen Quantität der Materien beruht, nur alsdenn gegeben werden, wenn die Geschwindigkeit unter den verglichenen Materien als gleich angenommen wird, folglich u. s. w.

Zusatz.

Die Quantität der Bewegung der Körper ist in zusammengesetztem Verhältniss aus dem der Quantität ihrer Materie und ihrer Geschwindigkeit, d. i. es ist einerlei, ob ich die Quantität der Materie eines Körpers doppelt so gross mache und die Geschwindigkeit behalte, oder ob ich die Geschwindigkeit verdoppele und eben diese Masse behalte. Denn der bestimmte Begriff von einer Grösse ist nur durch die Construction des Quantums möglich. Diese ist aber in Ansehung des Begriffs der Quantität nichts, als die Zusammensetzung des Gleichgeltenden; folglich ist die Construction der Quantität einer Bewegung die Zusammensetzung vieler einander gleichgeltender Bewegungen. Nun ist es nach den phoronomischen Lehrsätzen einerlei, ob ich einem Beweglichen einen gewissen Grad Geschwindigkeit oder vielen gleich Beweglichen alle kleinere Grade der Geschwindigkeit ertheile, die aus der durch die Menge des Beweglichen dividirten gegebenen Geschwindigkeit herauskommen. Hieraus entspringt zuerst ein, dem Anscheine nach phoronomischer Begriff von der Quantität einer Bewegung, als zusammengesetzt aus viel Bewegungen ausser einander, aber doch in einem Ganzen vereinigter, beweglicher Punkte. Werden nun diese Punkte als etwas gedacht, was durch seine Bewegung bewegende Kraft hat, so entspringt daraus der mechanische Begriff von der Quantität der Bewegung. In der Phoronomie aber ist es nicht thunlich, sich eine Bewegung als aus vielen ausserhalb einander befindlichen zusammengesetzt vorzustellen, weil das Bewegliche, da es daselbst

ohne alle bewegende Kraft vorgestellt wird, in aller Zusammensetzung mit mehreren seiner Art keinen Unterschied der Grösse der Bewegung gibt, als die mithin blos in der Geschwindigkeit besteht. Wie die Quantität der Bewegung eines Körpers zu der eines anderen, so verhält sich auch die Grösse ihrer Wirkung, aber wohl zu verstehen, der ganzen Wirkung. Diejenigen, welche blos die Grösse eines mit Widerstande erfüllten Raums, (z. B. die Höhe, zu welcher ein Körper mit einer gewissen Geschwindigkeit wider die Schwere steigen, oder die Tiefe, zu der derselbe in weiche Materien dringen kann,) zum Maasse der ganzen Wirkung annahmen, brachten ein anderes Gesetz der bewegenden Kräfte bei wirklichen Bewegungen heraus, nämlich das des zusammengesetzten Verhältnisses aus dem der Quantität der Materien und der Quadrate ihrer Geschwindigkeiten; allein sie übersahen die Grösse der Wirkung in der gegebenen Zeit, in welcher der Körper seinen Raum mit kleinerer Geschwindigkeit zurücklegt, und diese kann doch allein das Maass einer, durch einen gegebenen gleichförmigen Widerstand erschöpften Bewegung sein. Es kann also auch kein Unterschied zwischen lebendigen und todten Kräften stattfinden, wenn die bewegenden Kräfte mechanisch, d. i. als diejenigen, die die Körper haben, sofern sie selbst bewegt sind, betrachtet werden, es mag nun die Geschwindigkeit ihrer Bewegung endlich oder unendlich klein sein (blose Bestrebung zur Bewegung); vielmehr würde man weit schicklicher diejenigen Kräfte, womit die Materie, wenn man auch von ihrer eigenen Bewegung, auch sogar von der Bestrebung sich zu bewegen gänzlich abstrahirt, in andere wirkt, folglich die ursprünglich bewegenden Kräfte der Dynamik todte Kräfte, alle mechanische d. i. durch eigene Bewegung bewegende Kräfte dagegen lebendige Kräfte nennen können, ohne auf den Unterschied der Geschwindigkeit zu sehen, deren Grad auch unendlich klein sein darf, wenn ja noch diese Benennungen todter und lebendiger Kräfte beibehalten zu werden verdienten.

Anmerkung.

Wir wollen, um Weitläuftigkeit zu vermeiden, die Erläuterung der vorstehenden drei Sätze in einer Anmerkung zusammenfassen.

Dass die Quantität der Materie nur als die Menge des Beweglichen (ausserhalb einander) könne gedacht werden, wie die Definition es aussagt, ist ein merkwürdiger und Fundamentalsatz der allgemeinen Mechanik. Denn dadurch wird angezeigt, dass Materie keine andere Grösse

habe, als die, welche in der *Menge* des Mannigfaltigen *ausserhalb einander* besteht, folglich auch keinen *Grad* der bewegenden Kraft mit gegebener Geschwindigkeit, der von dieser Menge unabhängig wäre und blos als intensive Grösse betrachtet werden könnte, welches allerdings stattfinden würde, wenn die Materie aus Monaden bestände, deren Realität in aller Beziehung einen Grad haben muss, welcher grösser oder kleiner sein kann, ohne von einer Menge der Theile ausser einander abzuhängen. Was den Begriff der Masse in ebenderselben Erklärung betrifft, so kann man ihn nicht, wie gewöhnlich, mit dem der Quantität für einerlei halten. Flüssige Materien können durch ihre eigene Bewegung in Masse, sie können aber auch im Flusse wirken. Im sogenannten Wasserhammer wirkt das anstossende Wasser in Masse, d. i. mit allen seinen Theilen zugleich; eben das geschieht auch im Wasser, welches, in einem Gefässe singeschlossen, durch sein Gewicht auf die Wagschale, darauf es steht, drückt. Dagegen wirkt das Wasser eines Mühlbachs auf die Schaufel des unterschlägigen Wasserrades nicht in Masse, d. i. mit allen seinen Theilen, die gegen diese anlaufen, zugleich, sondern nur nach einander. Wenn also hier die Quantität der Materie, die, mit einer gewissen Geschwindigkeit bewegt, die bewegende Kraft hat, bestimmt werden soll, so muss man allererst den *Wasserkörper*, d. i. diejenige Quantität der Materie, die, wenn sie in Masse mit einer gewissen Geschwindigkeit wirkt (mit ihrer Schwere), dieselbe Wirkung hervorbringen kann, suchen. Daher versteht man auch gewöhnlich unter dem Worte *Masse* die Quantität der Materie eines festen *Körpers*; (das Gefäss, darin ein Flüssiges eingeschlossen ist, vertritt auch die Stelle der Festigkeit desselben.) Was endlich den Lehrsatz mit dem angehängten Zusatz zusammen betrifft, so liegt darin etwas Befremdliches, dass, nach dem ersteren, die Quantität der Materie durch die Quantität der Bewegung mit gegebener Geschwindigkeit, nach dem zweiten aber wiederum die Quantität der Bewegung (eines Körpers, denn die eines Punkts besteht blos aus dem Grade der Geschwindigkeit,) bei derselben Geschwindigkeit durch die Quantität der bewegten Materie geschätzt werden müsse, welches im Zirkel herum zu gehen und weder von einem noch dem anderen einen bestimmten Begriff zu versprechen scheint. Allein dieser vermeinte Zirkel würde es wirklich sein, wenn er eine wechselseitige Ableitung zweier identischen Begriffe von einander wäre. Nun aber enthält er nur einerseits die Erklärung eines Begriffs, andererseits die der Anwendung desselben auf Erfahrung. Die Quantität des Be-

weglichen im Raume ist die Quantität der Materie; aber diese Quantität der Materie (die Menge des Beweglichen) beweiset sich in der Erfahrung nur allein durch die Quantität der Bewegung bei gleicher Geschwindigkeit (z. B. durchs Gleichgewicht).

Noch ist zu merken, dass die Quantität der Materie die Quantität der Substanz im Beweglichen sei, folglich nicht die Grösse einer gewissen Qualität derselben (der Zurückstossung oder Anziehung, die in der Dynamik angeführt werden,) und dass das Quantum der Substanz hier nichts Anderes, als die blose Menge des Beweglichen bedeute, welches die Materie ausmacht. Denn nur diese Menge des Bewegten kann bei derselben Geschwindigkeit einen Unterschied in der Quantität der Bewegung geben. Dass aber die bewegende Kraft, die eine Materie in ihrer eigenen Bewegung hat, allein die Quantität der Substanz beweise, beruht auf dem Begriffe der letzteren als dem letzten Subject, (das weiter kein Prädicat von einem anderen ist,) im Raume, welches eben darum keine andere Grösse haben kann, als die der Menge des Gleichartigen ausserhalb einander. Da nun die eigene Bewegung der Materie ein Prädicat ist, welches ihr Subject (das Bewegliche) bestimmt, und an einer Materie, als einer Menge des Beweglichen, die Vielheit der bewegten Subjecte (bei gleicher Geschwindigkeit auf gleiche Art) angibt, welches bei dynamischen Eigenschaften, deren Grösse auch die Grösse der Wirkung von einem einzigen Subjecte sein kann, (z. B. da ein Lufttheilchen mehr oder weniger Elasticität haben kann,) nicht der Fall ist, so erhellt daraus, wie die Quantität der Substanz an einer Materie nur mechanisch, d. i. durch die Quantität der eigenen Bewegung derselben, und nicht dynamisch, durch die Grösse der ursprünglich bewegenden Kräfte, geschätzt werden müsse. Gleichwohl kann die ursprüngliche Anziehung, als die Ursache der allgemeinen Gravitation, doch ein Maass der Quantität der Materie und ihrer Substanz abgeben, (wie das wirklich in der Vergleichung der Materien durch Abwiegen geschieht,) obgleich hier nicht eigene Bewegung der anziehenden Materie, sondern ein dynamisches Maass, nämlich Anziehungskraft, zum Grunde gelegt zu sein scheint. Aber weil bei dieser Kraft die Wirkung einer Materie mit allen ihren Theilen unmittelbar auf alle Theile einer andern geschieht, und also (bei gleichen Entfernungen) offenbar der Menge der Theile proportionirt ist, der ziehende Körper sich dadurch auch selbst eine Geschwindigkeit der eigenen Bewegung ertheilt (durch den Widerstand des gezogenen), welche, in gleichen äusseren Umständen, gerade

der Menge seiner Theile proportionirt ist, so geschieht die Schätzung hier, obzwar nur indirect, doch in der That mechanisch.

Lehrsatz 2.

Erstes Gesetz der Mechanik. Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert.

Beweis.

(Aus der allgemeinen Metaphysik wird der Satz zum Grunde gelegt, dass bei allen Veränderungen der Natur keine Substanz weder entstehe noch vergehe, und hier wird nur dargethan, was in der Materie die Substanz sei.) In jeder Materie ist das Bewegliche im Raume das letzte Subject aller der Materie inhärirenden Accidenzen, und die Menge dieses Beweglichen ausserhalb einander die Quantität der Substanz. Also ist die Grösse der Materie, der Substanz nach, nichts Anderes, als die Menge der Substanzen, daraus sie besteht. Es kann also die Quantität der Materie nicht vermehrt oder vermindert werden, als dadurch, dass neue Substanz derselben entsteht oder vergeht. Nun entsteht und vergeht bei allem Wechsel der Materie die Substanz niemals; also wird auch die Quantität der Materie dadurch weder vermehrt noch vermindert, sondern bleibt immer dieselbe und zwar im Ganzen, d. i. so, dass sie irgend in der Welt in derselben Quantität fortdauert, obgleich diese oder jene Materie durch Hinzukunft oder Absonderung der Theile vermehrt oder vermindert werden kann.

Anmerkung.

Das Wesentliche, was in diesem Beweise die Substanz, die nur im Raume und nach Bedingungen desselben, folglich als Gegenstand äusserer Sinne möglich ist, charakterisirt, ist, dass ihre Grösse nicht vermehrt oder vermindert werden kann, ohne dass Substanz entstehe oder vergehe, darum, weil alle Grösse eines blos im Raum möglichen Objects aus Theilen ausserhalb einander bestehen muss, diese also, wenn sie real (etwas Bewegliches) sind, nothwendig Substanzen sein müssen. Dagegen kann das, was als Gegenstand des inneren Sinnes betrachtet wird, als Substanz eine Grösse haben, die nicht aus Theilen ausser-

halb einander besteht, deren Theile also auch nicht Substanzen sind, deren Entstehen oder Vergehen folglich auch nicht ein Entstehen oder Vergehen einer Substanz sein darf, deren Vermehrung oder Verminderung daher, dem Grundsatze von der Beharrlichkeit der Substanz unbeschadet, möglich ist. So hat nämlich das Bewusstsein, mithin die Klarheit der Vorstellungen meiner Seele, und, derselben zufolge, auch das Vermögen des Bewusstseins, die Apperception, mit diesem aber selbst die Substanz der Seele einen Grad, der grösser oder kleiner werden kann, ohne dass irgend eine Substanz zu diesem Behuf entstehen oder vergehen dürfte. Weil aber, bei allmähliger Verminderung dieses Vermögens der Apperception, endlich ein gänzliches Verschwinden derselben erfolgen müsste, so würde doch selbst die Substanz der Seele einem allmähligen Vergehen unterworfen sein, ob sie schon einfacher Natur wäre, weil dieses Verschwinden ihrer Grundkraft nicht durch Zertheilung (Absonderung der Substanz von einem Zusammengesetzten), sondern gleichsam durch Erlöschen, und auch dieses nicht in einem Augenblicke, sondern durch allmählige Nachlassung des Grades derselben, es sei aus welcher Ursache es wolle, erfolgen könnte. Das Ich, das allgemeine Correlat der Apperception und selbst blos ein Gedanke, bezeichnet, als ein bloses Vorwort, ein Ding von unbestimmter Bedeutung, nämlich das Subject aller Prädicate, ohne irgend eine Bedingung, die diese Vorstellung des Subjects von dem eines Etwas überhaupt unterschiede, also Substanz, von der man, was sie sei, durch diesen Ausdruck keinen Begriff hat. Dagegen der Begriff einer Materie als Substanz der Begriff des Beweglichen im Raume ist. Es ist daher kein Wunder, wenn von der letzteren die Beharrlichkeit der Substanz bewiesen werden kann, von der ersteren aber nicht, weil bei der Materie schon aus ihrem Begriffe, nämlich dass sie das Bewegliche sei, das nur im Raume möglich ist, fliesst, dass das, was in ihr Grösse hat, eine Vielheit des Realen ausser einander, mithin der Substanzen, enthalte, und folglich die Quantität derselben nur durch Zertheilung, welche kein Verschwinden ist, vermindert werden könne, und das Letztere in ihr nach dem Gesetze des Stetigkeit auch unmöglich sein würde. Der Gedanke Ich ist dagegen gar kein Begriff, sondern nur innere Wahrnehmung, aus ihm kann also auch gar nichts, (ausser der gänzliche Unterschied eines Gegenstandes des inneren Sinnes von dem, was blos als Gegenstand äusserer Sinne gedacht wird,) folglich auch nicht die Beharrlichkeit der Seele, als Substanz, gefolgert werden.

Lehrsatz 3.

Zweites Gesetz der Mechanik. Alle Veränderung der Materie hat eine äussere Ursache. (Ein jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder Bewegung, in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit, wenn er nicht durch eine äussere Ursache genöthigt wird, diesen Zustand zu verlassen.)

Beweis.

(Aus der allgemeinen Metaphysik wird der Satz zum Grunde gelegt, dass alle Veränderung eine Ursache habe; hier soll von der Materie nur bewiesen werden, dass ihre Veränderung jederzeit eine äussere Ursache haben müsse.) Die Materie, als bloser Gegenstand äusserer Sinne, hat keine anderen Bestimmungen, als die der äusseren Verhältnisse im Raume, und erleidet alse auch keine Veränderungen, als durch Bewegung. In Ansehung dieser, als Wechsels einer Bewegung mit einer andern, oder derselben mit der Ruhe, und umgekehrt, muss eine Ursache derselben angetroffen werden (nach Princ. der Metaph.). Diese Ursache aber kann nicht innerlich sein, denn die Materie hat keine schlechthin inneren Bestimmungen und Bestimmungsgründe. Also ist alle Veränderung einer Materie auf äussere Ursache gegründet, (d. i. ein Körper beharrt u. s. w.)

Anmerkung.

Dieses mechanische Gesetz muss allein das Gesetz der Trägheit *(lex inertiae)* genannt werden; das Gesetz der einer jeden Wirkung entgegengesetzten gleichen Gegenwirkung kann diesen Namen nicht führen. Denn dieses sagt, was die Materie thut, jenes aber nur, was sie nicht thut, welches dem Ausdrucke der Trägheit besser angemessen ist. Die Trägheit der Materie ist und bedeutet nichts Anderes, als ihre Leblosigkeit, als Materie an sich selbst. Leben heisst das Vermögen einer Substanz, sich aus einem inneren Princip zum Handeln, einer endlichen Substanz sich zur Veränderung, und einer materiellen Substanz sich zur Bewegung oder Ruhe, als Veränderung ihres Zustandes, zu bestimmen. Nun kennen wir kein anderes inneres Princip einer Substanz, ihren Zustand zu verändern, als das Begehren, und überhaupt keine andere innere Thätigkeit, als Denken, mit dem, was

davon abhängt, Gefühl der Lust oder Unlust und Begierde oder Willen. Diese Bestimmungsgründe aber und Handlungen gehören gar nicht zu den Vorstellungen äusserer Sinne und also auch nicht zu den Bestimmungen der Materie als Materie. Also ist alle Materie als solche leblos. Das sagt der Satz der Trägheit, und nichts mehr. Wenn wir die Ursache irgend einer Veränderuug der Materie im Leben suchen, so werden wir es auch sofort in einer anderen, von der Materie verschiedenen, obzwar mit ihr verbundenen Substanz zu suchen haben. Denn in der Naturkenntniss ist es nöthig, zuvor die Gesetze der Materie als einer solchen zu kennen und sie von dem Beitritte aller anderen wirkenden Ursachen zu läutern, ehe man sie damit verknüpft, um wohl zu unterscheiden, was, und wie jede derselben für sich allein wirke. Auf dem Gesetze der Trägheit (neben dem der Beharrlichkeit der Substanz) beruht die Möglichkeit einer eigentlichen Naturwissenschaft ganz und gar. Das Gegentheil des ersteren, und daher auch der Tod aller Naturphilosophie, wäre der Hylozoismus. Aus ebendemselben Begriffe der Trägheit, als bloser Leblosigkeit, fliesst von selbst, dass sie nicht ein positives Bestreben, seinen Zustand zu erhalten, bedeute. Nur lebende Wesen werden in diesem letzteren Verstande träg genannt, weil sie eine Vorstellung von einem anderen Zustande haben, den sie verabscheuen, und ihre Kraft dagegen anstrengen.

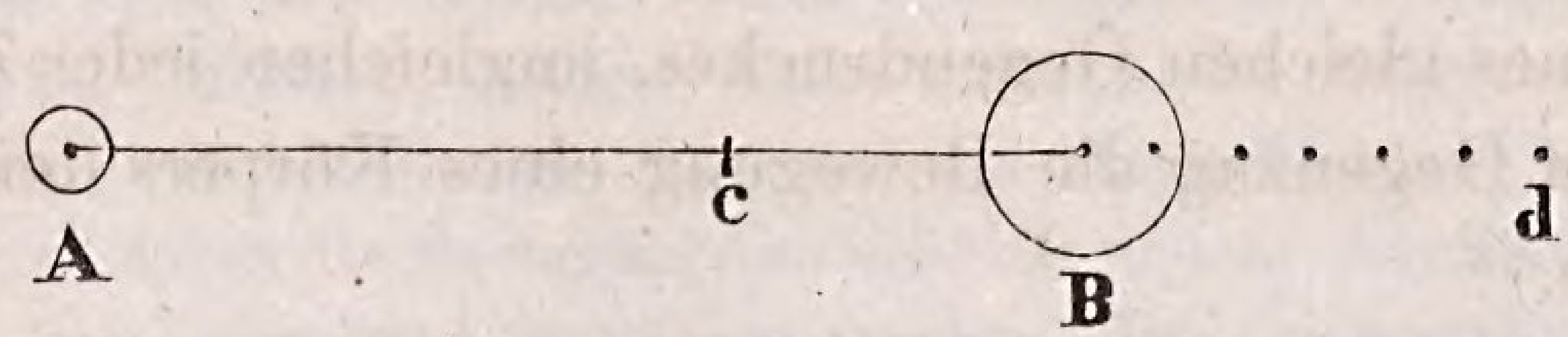
Lehrsatz 4.

Drittes mechanisches Gesetz. In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich.

Beweis.

(Aus der allgemeinen Metaphysik muss der Satz entlehnt werden, dass alle äussere Wirkung in der Welt Wechselwirkung sei. Hier soll, um in den Schranken der Mechanik zu bleiben, nur gezeigt werden, dass diese Wechselwirkung *(actio mutua)* zugleich Gegenwirkung *(reactio)* sei; allein ich kann, ohne der Vollständigkeit der Einsicht Abbruch zu thun, jenes metaphysische Gesetz der Gemeinschaft hier doch nicht ganz weglassen.) Alle thätigen Verhältnisse der Materien im Raume und alle Veränderungen dieser Verhältnisse, sofern sie Ursachen von gewissen Wirkungen sein können, müssen jederzeit als wechselseitig vorgestellt werden, d. i. weil alle Veränderung derselben Bewegung ist,

so kann keine Bewegung eines Körpers in Beziehung auf einen *absolut-ruhigen*, der dadurch auch in Bewegung gesetzt werden soll, gedacht werden, vielmehr muss dieser nur als *relativ-ruhig* in Ansehung des Raums, auf den man ihn bezieht, zusammt diesem Raume aber in entgegengesetzter Richtung als mit ebenderselben Quantität der Bewegung im absoluten Raume bewegt vorgestellt werden, als der bewegte in ebendemselben gegen ihn hat. Denn die Veränderung des Verhältnisses, (mithin die Bewegung,) ist zwischen beiden durchaus wechselseitig; so viel der eine Körper jedem Theile des anderen näher kommt, so viel nähert sich der andere jedem Theil des ersteren; und weil es hier nicht auf den empirischen Raum, der beide Körper umgibt, sondern nur auf die Linie, die zwischen ihnen liegt, ankommt, (indem diese Körper lediglich in Relation auf einander, nach dem Einflusse, den die Bewegung des einen auf die Veränderung des Zustandes des anderen, mit Abstraction von aller Relation zum empirischen Raume, haben kann, betrachtet werden,) so wird ihre Bewegung als blos im absoluten Raume bestimmbar betrachtet, in welchem jeder der beiden Körper an der Bewegung, die dem einen im relativen Raume beigelegt wird, gleichen Antheil haben muss, indem kein Grund da ist, einem von beiden mehr davon, als dem anderen, beizulegen. Auf diesem Fuss wird die Bewegung eines Körpers A gegen einen anderen ruhigen B, in Ansehung dessen er dadurch bewegend sein kann, auf den absoluten Raum reducirt, d. i. als Verhältniss wirkender Ursachen blos auf einander bezogen, so betrachtet, wie beide an der Bewegung, welche in der Erscheinung dem Körper A allein beigelegt wird, gleichen Antheil haben; welches nicht anders geschehen kann, als so, dass die Geschwindigkeit, die im relativen Raume blos dem Körper A beigelegt wird, unter A und B in umgekehrtem Verhältniss der Massen, dem A allein die seinige im absoluten Raume, dem B dagegen *zusammt dem relativen*, worin er ruht, in entgegengesetzter Richtung ausgetheilt werde, wodurch dieselbe Erscheinung der Bewegung vollkommen beibehalten, die Wirkung aber in der Gemeinschaft beider Körper auf folgende Art construirt wird.



Es sei ein Körper A mit einer Geschwindigkeit $= AB$ in Ansehung des relativen Raumes gegen den Körper B, der in Ansehung ebendesselben Raumes *ruhig ist*, im Anlaufe. Man theile die Geschwindigkeit AB in

zwei Theile, *Ac* und *Bc*, die sich umgekehrt wie die Massen *B* und *A* gegen einander verhalten, und stelle sich *A* mit der Geschwindigkeit *Ac* im absoluten Raume, *B* aber mit der Geschwindigkeit *Bc* in entgegengesetzter Richtung zusammt dem relativen Raume bewegt vor: so sind beide Bewegungen einander entgegengesetzt und gleich, und da sie einander wechselseitig aufheben, so versetzen sich beide Körper beziehungsweise auf einander, d. i. im absoluten Raume, in Ruhe. Nun war aber *B* mit der Geschwindigkeit *Bc* in der Richtung *BA*, die der des Körpers *A*, nämlich *AB*, gerade entgegengesetzt ist, zusammt dem relativen Raume in Bewegung. Wenn also die Bewegung des Körpers *B* durch den Stoss aufgehoben wird, so wird darum doch die Bewegung des relativen Raumes nicht aufgehoben. Also bewegt sich nach dem Stosse der relative Raume in Ansehung beider Körper *A* und *B*, (die nunmehr im absoluten Raume ruhen,) in der Richtung *BA* mit der Geschwindigkeit *Bc*, oder, welches einerlei ist, beide Körper bewegen sich nach dem Stosse mit gleicher Geschwindigkeit $Bd = Bc$ in der Richtung des stossenden *AB*. Nun ist aber, nach dem Vorigen, die Quantität der Bewegung des Körpers *B* in der Richtung und mit der Geschwindigkeit *Bc*, mithin auch die in der Richtung *Bd* mit derselben Geschwindigkeit, der Quantität der Bewegung des Körpers *A* mit der Geschwindigkeit und in der Richtung *Ac* gleich; folglich ist die Wirkung, d. i. die Bewegung *Bd*, die der Körper *B* durch den Stoss im relativen Raume erhält, und also auch die Handlung des Körpers *A* mit der Geschwindigkeit *Ac* der Gegenwirkung *Bc* jederzeit gleich. Da ebendasselbe Gesetz, (wie die mathematische Mechanik lehrt,) keine Abänderung erleidet, wenn, anstatt des Stosses auf einen ruhigen, ein Stoss desselben Körpers auf einen gleichfalls bewegten Körper angenommen wird, imgleichen die Mittheilung der Bewegung durch den Stoss von der durch den Zug nur in der Richtung, nach welcher die Materien einander in ihren Bewegungen widerstehen, unterschieden ist, so folgt, dass in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich seien, (dass jeder Stoss nur vermittelst eines gleichen Gegenstosses, jeder Druck vermittelst eines gleichen Gegendruckes, imgleichen jeder Zug nur durch einen gleichen Gegenzug die Bewegung eines Körpers dem andern mittheilen könne.)*

* In der Phoronomie, da die Bewegung eines Körpers blos in Ansehung des Raumes, als Veränderung der Relation in demselben, betrachtet wurde, war es ganz

Zusatz 1.

Hieraus folgt das, für die allgemeine Mechanik nicht unwichtige Naturgesetz: dass ein jeder Körper, wie gross auch seine Masse sei, durch den Stoss eines jeden anderen, wie klein auch seine Masse oder Geschwindigkeit sein mag, beweglich sein müsse. Denn der Bewegung von A in der Richtung AB correspondirt nothwendiger Weise eine entgegengesetzte gleiche Bewegung von B in der Richtung BA. Beide Bewegungen heben durch den Stoss einander im absoluten Raume auf. Dadurch aber erhalten beide Körper eine Geschwindigkeit $Bd = Bc$ in der

gleichgültig, ob ich dem Körper im Raume, oder anstatt dessen dem relativen Raume eine gleiche, aber entgegengesetzte Bewegung zugestehen wollte; Beides gab völlig einerlei Erscheinung. Die Quantität der Bewegung des Raums war blos die Geschwindigkeit, und daher die des Körpers gleichfalls nichts, als seine Geschwindigkeit, (weswegen er als ein bloser beweglicher Punkt betrachtet werden konnte.) In der Mechanik aber, da ein Körper in Bewegung gegen einen anderen betrachtet wird, gegen den er durch seine Bewegung ein Causalverhältniss hat, nämlich das, ihn selbst zu bewegen, indem er entweder bei seiner Annäherung durch die Kraft der Undurchdringlichkeit, oder seiner Entfernung durch die Kraft der Anziehung mit ihm in Gemeinschaft kommt, da ist es nicht mehr gleichgültig, ob ich einem dieser Körper, oder dem Raume eine entgegengesetzte Bewegung zueignen will. Denn nunmehro kommt ein anderer Begriff der Quantität der Bewegung ins Spiel, nämlich nicht derjenigen, die blos in Ansehung des Raumes gedacht wird und allein in der Geschwindigkeit besteht, sondern derjenigen, wobei zugleich die Quantität der Substanz (als bewegende Ursache) in Anschlag gebracht werden muss, und es ist hier nicht mehr beliebig, sondern nothwendig, jeden der beiden Körper als bewegt anzunehmen, und zwar mit gleicher Quantität der Bewegung in entgegengesetzter Richtung; wenn aber der eine relative in Ansehung des Raumes in Ruhe ist, ihm die erforderliche Bewegung zusammt dem Raume beizulegen. Denn einer kann auf den anderen durch seine eigene Bewegung nicht wirken, als entweder bei der Annäherung vermittelst der Zurückstossungskraft, oder bei der Entfernung vermittelst der Anziehung. Da beide Kräfte nun jederzeit beiderseitig in entgegengesetzten Richtungen und gleich wirken, so kann kein Körper vermittelst ihrer durch seine Bewegung auf einen anderen wirken, ohne gerade so viel, als der andere mit gleicher Quantität der Bewegung entgegenwirkt. Also kann kein Körper einem schlechthin-ruhigen durch seine Bewegung Bewegung ertheilen, sondern dieser muss gerade mit derselben Quantität der Bewegung (zusammt dem Raume) in entgegengesetzter Richtung bewegt sein, als diejenige ist, die er durch die Bewegung des ersteren und in der Richtung desselben erhalten soll. — Der Leser wird leicht inne werden, dass, unerachtet des etwas Ungewöhnlichen, welches diese Vorstellungsart der Mittheilung der Bewegung an sich hat, sie sich dennoch in das hellste Licht stellen lasse, wenn man die Weitläufigkeit der Erläuterung nicht scheut.

Richtung des stossenden; folglich ist der Körper *B* für jede noch so kleine Kraft des Anstosses beweglich.

Zusatz 2.

Dies ist also das mechanische Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, welches darauf beruht, dass keine Mittheilung der Bewegung stattfinde, ausser sofern eine Gemeinschaft dieser Bewegungen vorausgesetzt wird, dass also kein Körper einen anderen stosse, der in Ansehung seiner ruhig ist, sondern, ist dieser es in Ansehung des Raums, nur sofern er zusammt diesem Raume in gleichem Maasse, aber in entgegengesetzter Richtung sich bewegt, mit der Bewegung, die alsdenn dem ersteren zu seinem relativen Antheil fällt, zusammen, allererst die Quantität der Bewegung gebe, die wir dem ersten im absoluten Raume beilegen würden. Denn keine Bewegung, die in Ansehung eines anderen Körpers bewegend sein soll, kann absolut sein; ist sie aber relativ in Ansehung des letzteren, so gibts keine Relation im Raume, die nicht wechselseitig und gleich sei. — Es gibt aber noch ein anderes, nämlich ein dynamisches Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung der Materien, nicht sofern eine der anderen ihre Bewegung mittheilt, sondern dieser ursprünglich ertheilt und durch deren Widerstreben zugleich in sich hervorbringt. Diese lässt sich auf ähnliche Art leicht darthun. Denn wenn die Materie *A* die Materie *B* zieht, so nöthigt sie diese, sich ihr zu nähern, oder, welches einerlei ist, jene widersteht der Kraft, womit diese sich zu entfernen trachten möchte. Weil es aber einerlei ist, ob *B* sich von *A*, oder *A* von *B* entferne, so ist dieser Widerstand zugleich ein Widerstand, den der Körper *B* gegen *A* ausübt, sofern er sich von ihm zu entfernen trachten möchte, mithin sind Zug und Gegenzug einander gleich. Ebenso, wenn *A* die Materie *B* zurückstösst, so widersteht *A* der Annäherung von *B*. Da es aber einerlei ist, ob sich *B* dem *A*, oder *A* dem *B* nähere, so widersteht *B* auch eben so viel der Annäherung von *A*; Druck und Gegendruck sind also auch jederzeit einander gleich.

Anmerkung 1.

Dies ist also die Construction der Mittheilung der Bewegung, welche zugleich das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, als nothwendige Bedingung derselben, bei sich führt, welches Newton sich

gar nicht getraute *a priori* zu beweisen, sondern sich deshalb auf Erfahrung berief, welchem zu Gefallen Andere eine besondere Kraft der Materie, unter dem von Kepler zuerst angeführten Namen der Trägheitskraft *(vis inertiae)*, in der Naturwissenschaft einführten und also im Grunde es auch von Erfahrung ableiteten, endlich noch Andere in dem Begriffe einer blosen Mittheilung der Bewegung setzten, welche sie wie einen allmähligen Uebergang der Bewegung des einen Körpers in den andern ansahen, wobei der bewegende gerade so viel einbüssen müsse, als er dem bewegten ertheilt, bis er dem letzteren keine weiter eindrückt, (wenn er nämlich mit diesem schon bis zur Gleichheit der Geschwindigkeit in der Richtung gekommen ist;)* wodurch sie im Grunde alle Gegenwirkung aufhoben, d. i. alle wirklich entgegenwirkende Kraft des gestossenen gegen den stossenden, (der etwa vermögend wäre, eine Springfeder zu spannen,) und ausserdem, dass sie das nicht beweisen, was in dem genannten Gesetze eigentlich gemeint ist, die Mittheilung der Bewegung selbst ihrer Möglichkeit nach gar nicht erklärten. Denn der Name vom Uebergang der Bewegung von einem Körper auf den anderen erklärt nichts, und wenn man ihn nicht etwa (dem Grundsatze: *accidentia non migrant e substantiis in substantias* zuwider) buchstäblich nehmen will, als wenn Bewegung von einem Körper in einen anderen, wie

* Die Gleichheit der Wirkung mit der in diesem Falle fälschlich sogenannten Gegenwirkung kommt ebensowohl heraus, wenn man bei der Hypothese der Transfusion der Bewegungen aus einem Körper in den anderen den bewegten Körper *A* dem ruhigen in einem Augenblicke seine ganze Bewegung überliefern lässt, so, dass er nach dem Stosse selber ruhe, welcher Fall unausbleiblich war, sobald man beide Körper als absolut-hart, (welche Eigenschaft von der Elasticität unterschieden werden muss,) dachte. Da dieses Bewegungsgesetz aber weder mit der Erfahrung, noch mit sich selbst in der Anwendung zusammenstimmen wollte, so wusste man sich nicht anders zu helfen, als dadurch, dass man die Existenz absolut-harter Körper leugnete, welches so viel hiess, als die Zufälligkeit dieses Gesetzes zugestehen, indem es auf der besonderen Qualität der Materien beruhen sollte, die einander bewegen. In unserer Darstellung dieses Gesetzes ist es dagegen ganz einerlei, ob man die Körper, die einander stossen, absolut-hart oder nicht denken will. Wie aber die Transfusionisten der Bewegung die Bewegung elastischer Körper durch den Stoss nach ihrer Art erklären wollen, ist mir ganz unbegreiflich. Denn da ist klar, dass der ruhende Körper nicht als blos ruhend Bewegung bekomme, die der stossende einbüsst, sondern dass er im Stosse wirkliche Kraft in entgegengesetzter Richtung gegen den stossenden ausübe, um gleichsam die Feder zwischen beiden zusammenzudrücken, welches von seiner Seite ebensowohl wirkliche Bewegung, (aber in entgegengesetzter Richtung,) erfordert, als der bewegende Körper seinerseits dazu nöthig hat.

Wasser aus einem Glase in das andere, gegossen würde, so ist es hier eben die Aufgabe, wie diese Möglichkeit begreiflich zu machen sei, deren Erklärung nun gerade auf demselben Grunde beruht, woraus das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung abgeleitet wird. Man kann sich gar nicht denken, wie die Bewegung eines Körpers *A* mit der Bewegung eines anderen *B* nothwendig verbunden sein müsse, als so, dass man sich Kräfte an beiden denkt, die ihnen (dynamisch) vor aller Bewegung zukommen, z. B. Zurückstossung, und nun beweisen kann, dass die Bewegung des Körpers *A* durch Annäherung gegen *B* mit der Annäherung von *B* gegen *A*, und, wenn *B* als ruhig angesehen wird, mit der Bewegung desselben zusammt seinem Raume gegen *A* nothwendig verbunden sei, sofern die Körper mit ihren (ursprünglich) bewegenden Kräften blos relativ auf einander in Bewegung betrachtet werden. Dieses Letztere kann völlig *a priori* dadurch eingesehen werden, dass, es mag nun der Körper *B* in Ansehung des empirisch kennbaren Raumes ruhig oder bewegt sein, er doch in Ansehung des Körpers *A* nothwendig als bewegt, und zwar in entgegengesetzter Richtung als bewegt, angesehen werden müsse; weil sonst kein Einfluss desselben auf die repulsive Kraft beider stattfinden würde, ohne welchen ganz und gar keine mechanische Wirkung der Materien auf einander, d. i. keine Mittheilung der Bewegung durch den Stoss möglich ist.

Anmerkung 2.

Die Benennung der Trägheitskraft *(vis inertiae)* muss also, unerachtet des berühmten Namens ihres Urhebers, aus der Naturwissenschaft gänzlich weggeschafft werden, nicht allein weil sie einen Widerspruch im Ausdrucke selbst bei sich führt, oder auch deswegen, weil das Gesetz der Trägheit (Leblosigkeit) dadurch leicht mit dem Gesetze der Gegenwirkung in jeder mitgetheilten Bewegung verwechselt werden könnte, sondern vornehmlich weil dadurch die irrige Vorstellung derer, die der mechanischen Gesetze nicht recht kundig sind, erhalten und bestärkt wird, nach welcher die Gegenwirkung der Körper, von der unter dem Namen der Trägheitskraft die Rede ist, darin bestehe, dass die Bewegung dadurch in der Welt aufgezehrt, vermindert oder vertilgt, nicht aber die blose Mittheilung derselben dadurch bewirkt werde, indem nämlich der bewegende Körper einen Theil seiner Bewegung blos dazu aufwenden müsste, um die Trägheit des ruhenden zu überwinden, (welches denn reiner Verlust wäre;)

mit dem übrigen Theile allein könnte er den letzteren in Bewegung setzen; bliebe ihm aber nichts übrig, so würde er durch seinen Stoss den letzteren, seiner grossen Masse wegen, gar nicht in Bewegung bringen. Einer Bewegung kann nichts widerstehen, als entgegengesetzte Bewegung eines anderen, keineswegs aber dessen Ruhe. Hier ist also nicht Trägheit der Materie, d. i. bloses Unvermögen, sich von selbst zu bewegen, die Ursache eines Widerstandes. Eine besondere ganz eigenthümliche Kraft, blos um zu widerstehen, ohne einen Körper bewegen zu können, wäre unter dem Namen einer Trägheitskraft ein Wort ohne alle Bedeutung. Man könnte also die drei Gesetze der allgemeinen Mechanik schicklicher so benennen: das Gesetz der Selbstständigkeit, der Trägheit und der Gegenwirkung der Materien *(lex subsistentiae, inertiae et antagonismi)* bei allen ihren Veränderungen derselben. Dass diese, mithin die gesammten Lehrsätze gegenwärtiger Wissenschaft, den Kategorien der Substanz, der Causalität und der Gemeinschaft, sofern diese Begriffe auf Materie angewandt werden, genau antworten, bedarf keiner weiteren Erörterung.

Allgemeine Anmerkung zur Mechanik.

Die Mittheilung der Bewegung geschieht nur vermittelst solcher bewegenden Kräfte, die einer Materie auch in Ruhe beiwohnen (Undurchdringlichkeit und Anziehung). Die Wirkung einer bewegenden Kraft auf einen Körper in einem Augenblicke ist die Sollicitation desselben, die gewirkte Geschwindigkeit des letzteren durch die Sollicitation, sofern sie in gleichem Verhältniss mit der Zeit wachsen kann, ist das Moment der Acceleration. (Das Moment der Acceleration muss also nur eine unendlich kleine Geschwindigkeit enthalten, weil sonst der Körper durch dasselbe in einer gegebenen Zeit eine unendliche Geschwindigkeit erlangen würde, welche unmöglich ist. Uebrigens beruht die Möglichkeit der Beschleunigung überhaupt, durch ein fortwährendes Moment derselben, auf dem Gesetze der Trägheit.) Die Sollicitation der Materie durch expansive Kraft (z. B. einer zusammengedrückten Luft, die ein Gewicht trägt,) geschieht jederzeit mit einer endlichen Geschwindigkeit, die Geschwindigkeit aber, die dadurch einem anderen Körper eingedrückt (oder entzogen) wird, kann nur unendlich klein sein; denn jene ist nur eine Flächenkraft, oder, welches einerlei ist, die Bewegung eines unendlich kleinen Quantums von Materie, die folglich mit endlicher Geschwin-

digkeit geschehen muss, um der Bewegung eines Körpers von endlicher Masse mit unendlich kleiner Geschwindigkeit (einem Gewichte) gleich zu sein. Dagegen ist die Anziehung eine durchdringende Kraft und als mit einer solchen übt ein endliches Quantum der Materie auf ein gleichfalls endliches Quantum einer andern bewegende Kraft aus. Die Sollicitation der Anziehung muss also unendlich klein sein, weil sie dem Moment der Acceleration, (welches jederzeit unendlich klein sein muss,) gleich ist, welches bei der Zurückstossung, da ein unendlich kleiner Theil der Materie einem endlichen ein Moment eindrücken soll, der Fall nicht ist. Es lässt sich keine Anziehung mit einer endlichen Geschwindigkeit denken, ohne dass die Materie durch ihre eigene Anziehungskraft sich selbst durchdringen müsste. Denn der Anziehung, welche eine endliche Quantität Materie auf eine endliche mit einer endlichen Geschwindigkeit ausübt, muss eine jede endliche Geschwindigkeit, womit die Materie durch ihre Undurchdringlichkeit, aber nur mit einem unendlich kleinen Theil der Quantität ihrer Materie entgegenwirkt, in allen Punkten der Zusammendrückung überlegen sein. Wenn die Anziehung nur eine Flächenkraft ist, wie man sich den Zusammenhang denkt, so würde das Gegentheil von diesem erfolgen. Allein es ist unmöglich, ihn so zu denken, wenn er wahre Anziehung (und nicht blos äussere Zusammendrückung) sein soll.

Ein absolut-harter Körper würde derjenige sein, dessen Theile einander so stark zögen, dass sie durch kein Gewicht getrennt, noch in ihrer Lage gegen einander verändert werden könnten. Weil nun die Theile der Materie eines solchen Körpers sich mit einem Moment der Acceleration ziehen müssten, welches gegen das der Schwere unendlich, der Masse aber, welche dadurch getrieben wird, endlich sein würde, so müsste der Widerstand durch Undurchdringlichkeit, als expansive Kraft, da er jederzeit mit einer unendlich kleinen Quantitität der Materie geschieht, mit mehr, als endlicher Geschwindigkeit der Sollicitation geschehen, d. i. die Materie würde sich mit unendlicher Geschwindigkeit auszudehnen trachten, welches unmöglich ist. Also ist ein absolut-harter Körper, d. i. ein solcher, der einem mit endlicher Geschwindigkeit bewegten Körper im Stosse einen Widerstand, der der ganzen Kraft desselben gleich wäre, in einem Augenblick entgegensetzte, unmöglich. Folglich leistet eine Materie durch ihre Undurchdringlichkeit oder Zusammenhang gegen die Kraft eines Körpers in endlicher Bewegung in einem Augenblicke nur unendlich kleinen Widerstand. Hieraus folgt nun das mechanische Gesetz der Stetigkeit *(lex continui mechanica)*, nämlich:

an keinem Körper wird der Zustand der Ruhe oder der Bewegung, und an dieser, der Geschwindigkeit oder der Richtung, durch den Stoss in einem Augenblicke verändert, sondern nur in einer gewissen Zeit, durch eine unendliche Reihe von Zwischenzuständen, deren Unterschied von einander kleiner ist, als der des ersten und letzten. Ein bewegter Körper, der auf eine Materie stösst, wird also durch deren Widerstand nicht auf einmal, sondern nur durch continuirliche Retardation zur Ruhe, oder der, so in Ruhe war, nur durch continuirliche Acceleration in Bewegung, oder aus einem Grade Geschwindigkeit in einen andern nur nach derselben Regel versetzt; imgleichen wird die Richtung seiner Bewegung in eine solche, die mit jener einen Winkel macht, nicht anders, als vermittelst aller möglichen dazwischen liegenden Richtungen, d. i. vermittelst der Bewegung in einer krummen Linie, verändert, (welches Gesetz aus einem ähnlichen Grunde auch auf die Veränderung des Zustandes eines Körpers durch Anziehung erweitert werden kann.) Diese *lex continui* gründet sich auf das Gesetz der Trägheit der Materie, da hingegen das metaphysische Gesetz der Stetigkeit auf alle Veränderung (innere sowohl, als äussere) überhaupt ausgedehnt sein müsste, und also auf den blosen Begriff einer Veränderung überhaupt, als Grösse, und der Erzeugung derselben, (die nothwendig in einer gewissen Zeit continuirlich, so wie die Zeit selbst, vorginge,) gegründet sein würde, hier also keinen Platz findet.

Viertes Hauptstück.

Metaphysische Anfangsgründe der Phänomenologie.

Erklärung.

Materie ist das Bewegliche, sofern es, als ein solches, ein Gegenstand der Erfahrung sein kann.

Anmerkung.

Bewegung ist, so wie alles, was durch Sinne vorgestellt wird, nur als Erscheinung gegeben. Damit ihre Vorstellung Erfahrung werde, dazu wird noch erfordert, dass etwas durch den Verstand gedacht werde, nämlich zu der Art, wie die Vorstellung dem Subjecte inhärirt, noch die Bestimmung eines Objects durch dieselbe. Also wird das Bewegliche, als ein solches, ein Gegenstand der Erfahrung, wenn ein gewisses Object, (hier also ein materielles Ding) in Ansehung des Prädicats der Bewegung als bestimmt gedacht wird. Nun ist aber Bewegung Veränderung der Relation im Raume. Es sind also hier immer zwei Correlata, deren einem in der Erscheinung erstlich ebenso gut, wie dem anderen die Veränderung beigelegt, und dasselbe entweder, oder das andere bewegt genannt werden kann, weil beides gleichgültig ist, oder zweitens, deren eines in der Erfahrung mit Ausschliessung des anderen als bewegt gedacht werden muss, oder drittens, deren beide nothwendig durch Vernunft als zugleich bewegt vorgestellt werden müs-

sen. In der Erscheinung, die nichts, als die Relation in der Bewegung (ihrer Veränderung nach) enthält, ist nichts von diesen Bestimmungen enthalten; wenn aber das Bewegliche, als ein solches, nämlich seiner Bewegung nach, bestimmt gedacht werden soll, d. i. zum Behuf einer möglichen Erfahrung, ist es nöthig, die Bedingungen anzuzeigen, unter welchen der Gegenstand (die Materie) auf eine oder andere Art durch das Prädicat der Bewegungen bestimmt werden müsse. Hier ist nicht die Rede von Verwandlung des Scheins in Wahrheit, sondern der Erscheinung in Erfahrung; denn beim Scheine ist der Verstand mit seinen, einen Gegenstand bestimmenden Urtheilen jederzeit im Spiele, obzwar er in Gefahr ist, das Subjective für objectiv zu nehmen; in der Erscheinung aber ist gar kein Urtheil des Verstandes anzutreffen; welches nicht blos hier, sondern in der ganzen Philosophie anzumerken nöthig ist, weil man sonst, wenn von Erscheinungen die Rede ist, und man nimmt diesen Ausdruck für einerlei der Bedeutung nach mit dem des Scheins, jederzeit übel verstanden wird.

Lehrsatz 1.

Die geradlinigte Bewegung einer Materie in Ansehung eines empirischen Raumes ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raums, ein blos möglich es Prädicat. Ebendasselbe in gar keiner Relation auf eine Materie ausser ihr, d. i. als absolute Bewegung gedacht, ist unmöglich.

Beweis.

Ob ein Körper im relativen Raume bewegt, dieser aber ruhig genannt werde, oder umgekehrt, dieser in entgegengesetzter Richtung gleich geschwinde bewegt, dagegen jener ruhig genannt werden solle, ist kein Streit über das, was dem Gegenstande, sondern nur seinem Verhältnisse zum Subject, mithin der Erscheinung und nicht der Erfahrung zukommt. Denn stellt sich der Zuschauer in demselben Raume als ruhig, so heisst ihm der Körper bewegt; stellt er sich (wenigstens in Gedanken) in einem andern und jenen umfassenden Raum, in Ansehung dessen der Körper gleichfalls ruhig ist, so heisst jener relative Raum bewegt. Also ist in der Erfahrung (einer Erkenntniss, die das Object für alle Erscheinungen gültig bestimmt,) gar kein Unterschied zwischen der Bewegung des Körpers im relativen Raume, oder der Ruhe des Körpers im absoluten und

der entgegengesetzten gleichen Bewegung des relativen Raums. Nun ist die Vorstellung eines Gegenstandes durch eines von zweien Prädicaten, die in Ansehung des Objects gleichgeltend sind und sich nur in Ansehung des Subjects und seiner Vorstellungsart von einander unterscheiden, nicht die Bestimmung nach einem disjunctiven, sondern blos die Wahl nach einem alternativen Urtheile, (deren das erstere von zweien objectiv entgegengesetzten Prädicaten eines mit Ausschliessung des Gegentheils, das andere aber von objectiv zwar gleichgeltenden, subjectiv aber einander entgegengesetzten Urtheilen, ohne Ausschliessung des Gegentheils vom Object, — also durch blose Wahl — eines zur Bestimmung desselben annimmt;)* das heisst: durch den Begriff der Bewegung, als Gegenstandes der Erfahrung, ist es an sich unbestimmt, mithin gleichgeltend, ob ein Körper im relativen Raume, oder dieser in Ansehung jenes als bewegt vorgestellt werde. Nun ist dasjenige, was in Ansehung zweier einander entgegengesetzter Prädicate an sich unbestimmt ist, sofern blos möglich. Also ist die geradlinigte Bewegung einer Materie im empirischen Raume, zum Unterschiede von der entgegengesetzten gleichen Bewegung des Raumes, in der Erfahrung ein blos mögliches Prädicat; welches das Erste war.

Da ferner eine Relation, mithin auch eine Veränderung derselben, d. i. Bewegung, nur sofern ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, als beide Correlate Gegenstände der Erfahrung sind; der reine Raum aber, den man auch, im Gegensatze gegen den relativen (empirischen), den absoluten Raum nennt, kein Gegenstand der Erfahrung und überall nichts ist, so ist die geradlinigte Bewegung ohne Beziehung auf irgend etwas Empirisches, d. i. die absolute Bewegung, schlechterdings unmöglich; welches das Zweite war.

Anmerkung.

Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Phoronomie.

Lehrsatz 2.

Die Kreisbewegung einer Materie ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raums, ein wirkliches Prä-

* Von diesem Unterschiede der disjunctiven und alternativen Entgegensetzung ein Mehreres in der allgemeinen Anmerkung zu diesem Hauptstücke.

dicat derselben; dagegen ist die entgegengesetzte Bewegung eines relativen Raums, statt der Bewegung des Körpers genommen, keine wirkliche Bewegung des letzteren, sondern, wenn sie dafür gehalten wird, ein bloser Schein.

Beweis.

Die Kreisbewegung ist, (so wie jede krummlinigte,) eine continuirliche Veränderung der geradlinigten, und da diese selbst eine continuirliche Veränderung der Relation in Ansehung des äusseren Raumes ist, so ist die Kreisbewegung eine Veränderung der Veränderung dieser äusseren Verhältnisse im Raume, folglich ein continuirliches Entstehen neuer Bewegungen. Weil nun nach dem Gesetze der Trägheit eine Bewegung, sofern sie entsteht, eine äussere Ursache haben muss, gleichwohl aber der Körper in jedem Punkte dieses Kreises (nach ebendemselben Gesetze) für sich in der den Kreis berührenden geraden Linie fortzugehen bestrebt ist, welche Bewegung jener äusseren Ursache entgegenwirkt, so beweist jeder Körper in der Kreisbewegung durch seine Bewegung eine bewegende Kraft. Nun ist die Bewegung des Raumes, zum Unterschiede der Bewegung des Körpers, blos phoronomisch und hat keine bewegende Kraft. Folglich ist das Urtheil, dass hier entweder der Körper, oder der Raum, in entgegengesetzter Richtung bewegt sei, ein disjunctives Urtheil, durch welches, wenn das eine Glied, nämlich die Bewegung des Körpers, gesetzt ist, das andere, nämlich die des Raumes, ausgeschlossen wird; also ist die Kreisbewegung eines Körpers, zum Unterschiede von der Bewegung des Raums, wirkliche Bewegung, folglich die letztere, wenn sie gleich der Erscheinung nach mit der ersteren übereinkommt, dennoch im Zusammenhange aller Erscheinungen, d. i. der möglichen Erfahrung, dieser widerstreitend, also nichts als bloser Schein.

Anmerkung.

Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Dynamik; denn eine Bewegung, die nicht ohne den Einfluss einer continuirlich wirkenden äusseren bewegenden Kraft stattfinden kann, beweiset mittelbar oder unmittelbar ursprüngliche Bewegkräfte der Materie, es sei der Anziehung oder Zurückstossung. — Uebrigens kann Newton's Scholium zu den Definitionen, die er seinen *Princ. Philos. Nat. Math.* vorausgesetzt hat, gegen das Ende, hierüber nachgesehen werden, aus welchem erhellt, dass die Kreisbewegung zweier Körper um einen gemein-

schaftlichen Mittelpunkt, (mithin auch die Achsendrehung der Erde) selbst im leeren Raume, also ohne alle durch Erfahrung mögliche Vergleichung mit dem äusseren Raume dennoch vermittelst der Erfahrung könne erkannt werden, dass also eine Bewegung, die eine Veränderung der äusseren Verhältnisse im Raume ist, empirisch gegeben werden könne, obgleich dieser Raum selbst nicht empirisch gegeben und kein Gegenstand der Erfahrung ist, welches Paradoxon aufgelöset zu werden verdient.

Lehrsatz 3.

In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines anderen bewegend ist, ist eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letzteren nothwendig.

Beweis.

Nach dem dritten Gesetze der Mechanik (Lehrs. 4) ist die Mittheilung der Bewegung der Körper nur durch die Gemeinschaft ihrer ursprünglich bewegenden Kräfte, und diese nur durch beiderseitige entgegengesetzte und gleiche Bewegung möglich. Die Bewegung beider ist also wirklich. Da aber die Wirklichkeit dieser Bewegung nicht (wie im zweiten Lehrsatze) auf dem Einflusse äusserer Kräfte beruht, sondern aus dem Begriffe der Relation des Bewegten im Raume zu jedem anderen dadurch Beweglichen unmittelbar und unvermeidlich folgt, so ist die Bewegung des letzteren nothwendig.

Anmerkung.

Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Mechanik. — Dass übrigens diese drei Lehrsätze die Bewegung der Materie in Ansehung ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, mithin in Ansehung aller dreien Kategorien der **Modalität** bestimmen, fällt von selbst in die Augen.

Allgemeine Anmerkung zur Phänomenologie.

Es zeigen sich also hier drei Begriffe, deren Gebrauch in der allgemeinen Naturwissenschaft unvermeidlich, deren genaue Bestimmung um deswillen nothwendig, obgleich eben nicht so leicht und fasslich ist, näm-

lich der Begriff der Bewegung im relativen (beweglichen) Raume, zweitens der Begriff der Bewegung im absoluten (unbeweglichen) Raume, drittens der Begriff der relativen Bewegung überhaupt, zum Unterschiede von der absoluten. Allen wird der Begriff des absoluten Raumes zum Grunde gelegt. Wie kommen wir aber zu diesem sonderbaren Begriffe, und worauf beruht die Nothwendigkeit seines Gebrauchs?

Er kann kein Gegenstand der Erfahrung sein; denn der Raum ohne Materie ist kein Object der Wahrnehmung, und dennoch ist er ein nothwendiger Vernunftbegriff, mithin nichts weiter, als eine blose Idee. Denn damit Bewegung auch nur als Erscheinung gegeben werden könne, dazu wird eine empirische Vorstellung des Raums, in Ansehung dessen das Bewegliche sein Verhältniss verändern soll, erfordert; der Raum aber, der wahrgenommen werden soll, muss material, mithin, dem Begriffe einer Materie überhaupt zufolge, selbst beweglich sein. Um ihn nun bewegt zu denken, darf man ihn nur als in einem Raume von grösserem Umfange enthalten denken und diesen als ruhig annehmen. Mit diesem aber lässt sich ebendasselbe in Ansehung eines noch mehr erweiterten Raumes veranstalten und so ins Unendliche, ohne jemals zu einem unbeweglichen (unmateriellen) Raume durch Erfahrung zu gelangen, in Ansehung dessen irgend einer Materie schlechthin Bewegung oder Ruhe beigelegt werden könne, sondern der Begriff dieser Verhältnissbestimmungen wird beständig abgeändert werden müssen, nachdem man das Bewegliche mit einem oder dem anderen dieser Räume in Verhältniss betrachten wird. Da nun die Bedingung, etwas als ruhig oder bewegt anzusehen, im relativen Raume ins Unendliche immer wiederum bedingt ist, so erhellt daraus erstlich: dass alle Bewegung oder Ruhe blos relativ und keine absolut sein könne, d. i. dass Materie blos im Verhältniss auf Materie, niemals aber in Ansehung des blosen Raumes ohne Materie als bewegt oder ruhig gedacht werden könne, mithin absolute Bewegung, d. i. eine solche, die ohne alle Beziehung einer Materie auf eine andere gedacht wird, schlechthin unmöglich sei; zweitens, dass auch eben darum kein für alle Erscheinung gültiger Begriff von Bewegung oder Ruhe im relativen Raume möglich sei, sondern man sich einen Raum, in welchem dieser selbst als bewegt gedacht werden könne, der aber seiner Bestimmung nach weiter von keinem anderen empirischen Raume abhängt und daher nicht wiederum bedingt ist, d. i. einen absoluten Raum, auf den alle relative Bewegungen bezogen werden können, denken müsse, in welchem

alles Empirische beweglich ist, eben darum, damit in demselben alle Bewegung des Materiellen, als blos relativ gegen einander, als alternativ-wechselseitig*, keine aber als absolute Bewegung oder Ruhe, (da, indem das Eine bewegt heisst, das Andere, worauf in Beziehung jenes bewegt ist, gleichwohl als schlechthin ruhig vorgestellt wird,) gelten möge. Der absolute Raum ist also nicht als ein Begriff von einem wirklichen Object, sondern als eine Idee, welche zur Regel dienen soll, alle Bewegung in ihm blos als relativ zu betrachten, nothwendig, und alle Bewegung und Ruhe muss auf den absoluten Raum reducirt werden, wenn die Erscheinung derselben in einen bestimmten Erfahrungsbegriff, (der alle Erscheinungen vereinigt,) verwandelt werden soll.

So wird die geradlinigte Bewegung eines Körpers im relativen Raume auf den absoluten Raum reducirt, wenn ich den Körper als an sich ruhig, jenen Raum aber im absoluten, (der nicht in die Sinne fällt,) in entgegengesetzter Richtung bewegt, und diese Vorstellung als diejenige denke, welche gerade dieselbe Erscheinung gibt, wodurch denn alle mögliche Erscheinungen geradlinigter Bewegungen, die ein Körper allenfalls zugleich haben mag, auf den Erfahrungsbegriff, der sie insgesammt vereinigt, nämlich den der blos relativen Bewegung und Ruhe zurückgeführt werden.

* In der Logik bezeichnet das Entweder-Oder jederzeit ein disjunctives Urtheil; da denn, wenn das Eine wahr ist, das Andere falsch sein muss. Z. B. ein Körper ist entweder bewegt, oder nicht bewegt d. i. in Ruhe. Denn man redet da lediglich von dem Verhältniss des Erkenntnisses zum Objecte. In der Erscheinungslehre, wo es auf das Verhältniss zum Subjecte ankommt, um darnach das Verhältniss der Objecte zu bestimmen, ist es anders. Denn da ist der Satz: der Körper ist entweder bewegt und der Raum ruhig, oder umgekehrt, nicht ein disjunctiver Satz in objectiver, sondern nur in subjectiver Beziehung, und beide darin enthaltene Urtheile gelten alternativ. In ebenderselben Phänomenologie, wo die Bewegung nicht blos phoronomisch, sondern vielmehr dynamisch betrachtet wird, ist dagegen der disjunctive Satz in objectiver Bedeutung zu nehmen; d. i. an die Stelle der Umdrehung eines Körpers kann ich nicht die Ruhe desselben und dagegen die entgegengesetzte Bewegung des Raums annehmen. Wo aber die Bewegung sogar mechanisch betrachtet wird, (wie wenn ein Körper gegen einen dem Scheine nach ruhigen anläuft,) ist sogar das der Form nach disjunctive Urtheil in Ansehung des Objects distributiv zu gebrauchen, so dass die Bewegung nicht entweder dem einen, oder dem anderen, sondern einem jeden ein gleicher Antheil daran beigelegt werden muss. Diese Unterscheidung der alternativen, disjunctiven und distributiven Bestimmungen eines Begriffs, in Ansehung entgegengesetzter Prädicate, hat ihre Wichtigkeit, kann aber hier nicht weiter erörtert werden.

Die Kreisbewegung, weil sie, nach dem zweiten Lehrsatze, auch ohne Beziehung auf den äusseren empirisch-gegebenen Raum als wirkliche Bewegung in der Erfahrung gegeben werden kann, scheint doch in der That absolute Bewegung zu sein. Denn die relative in Ansehung des äusseren Raums (z. B. die Achsendrehung der Erde relativ auf die Sterne des Himmels) ist eine Erscheinung, an deren Stelle die entgegengesetzte Bewegung dieses Raums (des Himmels) in derselben Zeit, als jener völlig gleichgeltend, gesetzt werden kann, die aber nach diesem Lehrsatze in der Erfahrung durchaus nicht an deren Stelle gesetzt werden darf, mithin auch jene Kreisdrehung nicht als äusserlich relativ vorgestellt werden soll, welches so lautet, als ob diese Art der Bewegung für absolut anzunehmen sei.

Allein es ist wohl zu merken: dass hier von der wahren (wirklichen) Bewegung, die doch nicht als solche erscheint, die also, wenn man sie blos nach empirischen Verhältnissen zum Raume beurtheilen wollte, für Ruhe könnte gehalten werden, d. i. von der wahren Bewegung, zum Unterschiede vom Schein, nicht aber von ihr als absoluten Bewegung im Gegensatze der relativen die Rede sei, mithin die Kreisbewegung, ob sie zwar in der Erscheinung keine Stellen-Veränderung, d. i. keine phoronomische, des Verhältnisses des Bewegten zum (empirischen) Raume zeigt, dennoch eine durch Erfahrung erweisliche continuirliche dynamische Veränderung des Verhältnisses der Materie in ihrem Raume, z. B. eine beständige Verminderung der Anziehung durch eine Bestrebung zu entfliehen, als Wirkung der Kreisbewegung, zeige und dadurch den Unterschied derselben vom Schein sicher bezeichne. Man kann sich z. B. die Erde im unendlichen leeren Raum, als um die Achse gedreht, vorstellen, und diese Bewegung auch durch Erfahrung darthun, obgleich weder das Verhältniss der Theile der Erde untereinander, noch zum Raume ausser ihr, phoronomisch d. i. in der Erscheinung verändert wird. Denn in Ansehung des ersteren, als empirischen Raumes verändert nichts auf und in der Erde seine Stelle und in Beziehung des zweiten, der ganz leer ist, kann überall kein äusseres verändertes Verhältniss, mithin auch keine Erscheinung einer Bewegung stattfinden. Allein wenn ich mir eine zum Mittelpunkt der Erde hingehende tiefe Höhle vorstelle, und lasse einen Stein darin fallen, finde aber, dass, obzwar in jeder Weite vom Mittelpunkt die Schwere immer nach diesem hingerichtet ist, der fallende Stein dennoch von seiner senkrechten Richtung im Fallen continuirlich und zwar von West nach Ost abweiche, so schliesse ich, die

Erde sei von Abend gegen Morgen um die Achse gedreht. Oder wenn ich auch ausserhalb den Stein von der Oberfläche der Erde weiter entferne, und er bleibt nicht über demselben Punkte der Oberfläche, sondern entfernt sich von demselben von Osten nach Westen, so werde ich auf ebendieselbe vorhergenannte Achsendrehung der Erde schliessen und beiderlei Wahrnehmungen werden zum Beweise der Wirklichkeit dieser Bewegung hinreichend sein, wozu die Veränderung des Verhältnisses zum äusseren Raume (dem bestirnten Himmel) nicht hinreicht, weil sie blose Erscheinung ist, die von zwei in der That entgegengesetzten Gründen herrühren kann und nicht ein aus dem Erklärungsgrunde aller Erscheinungen dieser Veränderung abgeleitetes Erkenntniss, d. i. Erfahrung ist. Dass aber diese Bewegung, ob sie gleich keine Veränderung des Verhältnisses zum empirischen Raume ist, dennoch keine absolute Bewegung, sondern continuirliche Veränderung der Relationen der Materien zu einander, obzwar im absoluten Raume vorgestellt, mithin wirklich nur relative und sogar darum allein wahre Bewegung sei, das beruht auf der Vorstellung der wechselseitigen continuirlichen Entfernung eines jeden Theils der Erde (ausserhalb der Achse) von jedem andern ihm in gleicher Entfernung vom Mittelpunkte im Diameter gegenüber liegenden. Denn diese Bewegung ist im absoluten Raume wirklich, indem dadurch der Abgang der gedachten Entfernung, den die Schwere für sich allein dem Körper zuziehen würde, und zwar ohne alle dynamische zurücktreibende Ursache, (wie man aus dem von NEWTON *Princ. Phil. Nat. pag.* 10. *Edit.* 1714* gewählten Beispiele ersehen kann,) mithin durch wirkliche, aber auf den innerhalb der bewegten Materie (nämlich des Centrum derselben) beschlossenen, nicht aber auf den äusseren Raum bezogene Bewegung, continuirlich ersetzt wird.

Was den Fall des dritten Lehrsatzes anlangt, so bedarf es, um die Wahrheit der wechselseitig-entgegengesetzten und gleichen Bewegung beider Körper auch ohne Rücksicht auf den empirischen Raum zu zeigen,

* Er sagt daselbst: *Motus quidem veros corporum singulorum cognoscere et ab apparentibus actu discriminare difficillimum est: propterea quod partes spatii illius immobilis, in quo corpora vere moventur, non incurrunt in sensus. Causa tamen non est prorsus desperata.* Hierauf lässt er zwei durch einen Faden verknüpfte Kugeln sich um ihren gemeinschaftlichen Schwerpunkt im leeren Raume drehen, und zeigt, wie die Wirklichkeit ihrer Bewegung sammt der Richtung derselben dennoch durch Erfahrung könne gefunden werden. Ich habe dieses auch an der um ihre Achse bewegten Erde unter etwas veränderten Umständen zu zeigen gesucht.

nicht einmal des im zweiten Fall nöthigen, durch Erfahrung gegebenen thätigen dynamischen Einflusses (der Schwere oder eines gespannten Fadens), sondern die blose dynamische Möglichkeit eines solchen Einflusses, als Eigenschaft der Materie, (die Zurückstossung oder Anziehung) führt bei der Bewegung der einen die gleiche und entgegengesetzte Bewegung der andern zugleich mit sich, und zwar aus blosen Begriffen einer relativen Bewegung, wenn sie im absoluten Raume, d. i. nach der Wahrheit betrachtet wird, und ist daher, wie alles, was aus blosen Begriffen hinreichend erweislich ist, ein Gesetz einer schlechterdings nothwendigen Gegenbewegung.

Es ist auch keine absolute Bewegung, wenngleich ein Körper im leeren Raume in Ansehung eines anderen als bewegt gedacht wird; die Bewegung beider wird hier nicht relativ auf den sie umgebenden Raum, sondern nur auf den zwischen ihnen, welcher ihr äusseres Verhältniss unter einander allein bestimmt, als den absoluten Raum betrachtet, und ist also wiederum nur relativ. Absolute Bewegung würde also nur diejenige sein, die einem Körper ohne ein Verhältniss auf irgend eine andere Materie zukäme. Eine solche wäre allein die geradlinigte Bewegung des Weltganzen d. i. des Systems aller Materie. Denn wenn ausser einer Materie noch irgend eine andere, selbst durch den leeren Raum getrennte Materie wäre, so würde die Bewegung schon relativ sein. Um deswillen ist ein jeder Beweis eines Bewegungsgesetzes, der darauf hinausläuft, dass das Gegentheil desselben eine geradlinigte Bewegung des ganzen Weltgebäudes zur Folge haben müsste, ein apodiktischer Beweis der Wahrheit desselben; blos weil daraus absolute Bewegung folgen würde, die schlechterdings unmöglich ist. Von der Art ist das Gesetz des Antagonismus in aller Gemeinschaft der Materie durch Bewegung. Denn eine jede Abweichung von demselben würde den gemeinschaftlichen Mittelpunkt der Schwere aller Materie; mithin das ganze Weltgebäude aus der Stelle rücken, welches dagegen, wenn man dieses sich als um seine Achse gedreht vorstellen wollte, nicht geschehen würde, welche Bewegung also immer noch zu denken möglich, obzwar anzunehmen, so viel man absehen kann, ganz ohne begreiflichen Nutzen sein würde.

Auf die verschiedenen Begriffe der Bewegung und bewegenden Kräfte haben auch die verschiedenen Begriffe vom leeren Raume ihre Beziehung. Der leere Raum in phoronomischer Rücksicht, der auch der absolute Raum heisst, sollte billig nicht ein leerer Raum genannt werden; denn er ist nur die Idee von einem Raume, in welchem ich von

aller besonderen Materie, die ihn zum Gegenstande der Erfahrung macht, abstrahire, um in ihm den materiellen, oder jeden empirischen Raum noch als beweglich und dadurch die Bewegung nicht blos einseitig als absolutes, sondern jederzeit wechselseitig als blos relatives Prädicat zu denken. Er ist also gar nichts, was zur Existenz der Dinge, sondern blos zur Bestimmung der Begriffe gehört, und sofern existirt kein leerer Raum. Der leere Raum in dynamischer Rücksicht ist der, der nicht erfüllt ist; d. i. worin in dem Eindringen des Beweglichen nichts anderes Bewegliches widersteht, folglich keine repulsive Kraft wirkt, und er kann entweder der leere Raum in der Welt *(vacuum mundanum)*, oder, wenn diese als begrenzt vorgestellt wird, der leere Raum ausser der Welt *(vacuum extramundanum)* sein; der erstere auch entweder als zerstreuter *(vacuum disseminatum*, der nur einen Theil des Volumens der Materie ausmacht,) oder als gehäufter leerer Raum *(vacuum coacervatum*, der die Körper, z. B. Weltkörper, von einander absondert,) vorgestellt werden, welche Unterscheidung, da sie nur auf dem Unterschied der Plätze, die man dem leeren Raum in der Welt anweist, beruht, eben nicht wesentlich ist, aber doch in verschiedener Absicht gebraucht wird, der erste, um den specifischen Unterschied der Dichtigkeit, der zweite, um die Möglichkeit einer von allem äusseren Widerstande freien Bewegung im Weltraume davon abzuleiten. Dass den leeren Raum in der ersteren Absicht anzunehmen nicht nöthig sei, ist schon in der allgemeinen Anmerkung zur Dynamik gezeigt worden; dass es aber unmöglich sei, kann aus seinem Begriffe allein, nach dem Satze des Widerspruchs, keineswegs bewiesen werden. Gleichwohl, wenn hier auch kein blos logischer Grund der Verwerfung desselben anzutreffen wäre, könnte doch ein allgemeiner physischer Grund, ihn aus der Naturlehre zu verweisen, nämlich der von der Möglickeit der Zusammensetzung einer Materie überhaupt, da sein, wenn man die letztere nur besser einsähe. Denn wenn die Anziehung, die man zur Erklärung des Zusammenhanges der Materie annimmt, nur scheinbare, nicht wahre Anziehung, vielmehr etwa blos die Wirkung einer Zusammendrückung durch äussere im Weltraume allenthalben verbreitete Materie (den Aether), welche selbst nur durch eine allgemeine und ursprüngliche Anziehung, nämlich die Gravitation, zu diesem Drucke gebracht wird, sein sollte, welche Meinung manche Gründe für sich hat; so würde der leere Raum innerhalb der Materien, wenngleich nicht logisch, doch dynamisch und also physisch unmöglich sein, weil jede Materie sich in die leeren Räume, die man innerhalb derselben annähme, (da ihrer

expansiven Kraft hier nichts widersteht,) von selbst ausbreiten und sie jederzeit erfüllt haben würde. Ein leerer Raum ausser der Welt würde, wenn man unter dieser den Inbegriff aller vorzüglich attractiven Materien (der grossen Weltkörper) versteht, aus ebendemselben Grunde unmöglich sein, weil nach dem Maasse, als die Entfernung von diesen zunimmt, auch die Anziehungskraft auf den Aether, (der jene Körper alle einschliesst und, von jener getrieben, sie in ihrer Dichtigkeit durch Zusammendrückung erhält,) in umgekehrtem Verhältnisse abnimmt, dieser also selbst nur ins Unendliche an Dichtigkeit abnehmen, nirgend aber den Raum ganz leer lassen würde. Dass es indessen mit dieser Wegschaffung des leeren Raumes ganz hypothetisch zugeht, darf Niemand befremden; geht es doch mit der Behauptung desselben nicht besser zu. Diejenigen, welche diese Streitfrage dogmatisch zu entscheiden wagen, sie mögen es bejahend oder verneinend thun, stützen sich zuletzt auf lauter metaphysische Voraussetzungen, wie aus der Dynamik zu ersehen ist, und es war wenigstens nöthig, hier zu zeigen, dass diese über gedachte Aufgabe gar nicht entscheiden könne. Was drittens den leeren Raum in mechanischer Absicht betrifft, so ist dieser das gehäufte Leere innerhalb dem Weltganzen, um den Weltkörpern freie Bewegung zu verschaffen. Man sieht leicht, dass die Möglichkeit oder Unmöglichkeit desselben nicht auf metaphysischen Gründen, sondern dem schwer aufzuschliessenden Naturgeheimnisse, auf welche Art die Materie ihrer eigenen ausdehnenden Kraft Schranken setze, beruhe. Gleichwohl, wenn dass, was in der allgemeinen Anmerkung zur Dynamik von der ins Unendliche möglichen grösseren Ausdehnung specifisch verschiedener Stoffe, bei derselben Quantität der Materie (ihrem Gewichte nach) gesagt worden, eingeräumt wird, so möchte wohl, um der freien und dauernden Bewegung der Weltkörper willen, einen leeren Raum anzunehmen, unnöthig sein, weil der Widerstand, selbst bei gänzlich erfüllten Räumen, alsdenn doch so klein, als man will, gedacht werden kann.

Und so endigt sich die metaphysische Körperlehre mit dem Leeren und eben darum Unbegreiflichen, worin sie einerlei Schicksal mit allen übrigen Versuchen der Vernunft hat, wenn sie im Zurückgehen zu Principien den ersten Gründen der Dinge nachstrebt, da, weil es ihre Natur so mit sich bringt, niemals etwas Anderes, als sofern es unter gegebenen

Bedingungen bestimmt ist, zu begreifen, folglich sie weder beim Bedingten stehen bleiben, noch sich das Unbedingte fasslich machen kann, ihr, wenn Wissbegierde sie auffordert, das absolute Ganze aller Bedingungen zu fassen, nichts übrig bleibt, als von den Gegenständen auf sich selbst zurückzukehren, um anstatt der letzten Grenze der Dinge die letzte Grenze ihres eigenen sich selbst überlassenen Vermögens zu erforschen und zu bestimmen.

XIV.

Einige Bemerkungen

zu

Ludwig Heinrich Jakob's

PRÜFUNG

der Mendelssohn'schen Morgenstunden.

1786.

„Als ich dem Herrn Professor Kant meinen Entschluss, die Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden herauszugeben, meldete, und ich in meinem Briefe unter anderen der Stelle in den Morgenstunden S. 116 erwähnte, hatte Herr Professor Kant sogleich die Güte, mir eine Berichtigung dieser Stelle zu meinem Buche zu versprechen, welche er mir nachher in diesem Aufsatz, worin noch weit mehr enthalten ist, zusendete; wofür ich ihm hier öffentlich meinen verbindlichen Dank abstatte."

Ludw. Heinr. Jakob, Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden u. s. w. Leipzig 1786. 8. (S. XLIX.)

Wenn man die letzte Mendelssohn'sche, von ihm herausgegebene Schrift liest, und das nicht im mindesten geschwächte Vertrauen dieses versuchten Philosophen auf die demonstrative Beweisart des wichtigsten aller Sätze der reinen Vernunft darin wahrnimmt, so geräth man in Versuchung, die engen Grenzen, welche scrupulöse Kritik diesem Erkenntnissvermögen setzt, wohl für ungegründete Bedenklichkeit zu halten und durch die That alle Einwürfe gegen die Möglichkeit einer solchen Unternehmung für widerlegt anzusehen. Nun scheint es zwar einer guten und der menschlichen Vernunft unentbehrlichen Sache zum wenigsten nicht nachtheilig zu sein, dass sie allenfalls auf Vermuthungen gegründet werde, die Einer oder der Andere für förmliche Beweise halten mag; denn man muss am Ende doch auf denselben Satz, es sei durch welchen Weg es wolle, kommen, weil Vernunft ihr selbst ohne denselben niemals völlig Genüge leisten kann. Allein es tritt hier eine wichtige Bedenklichkeit in Ansehung des Weges ein, den man einschlägt. Denn räumt man der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauch einmal das Vermögen ein, sich über die Grenzen des Sinnlichen hinaus durch Einsichten zu erweitern, so ist es nicht mehr möglich, sich blos auf diesen Gegenstand einzuschränken; und nicht genug, dass sie alsdenn für alle Schwärmerei ein weites Feld geöffnet findet, so traut sie sich auch zu, selbst über die Möglichkeit eines höchsten Wesens (nach demjenigen Begriffe, den die Religion braucht,) durch Vernünfteleien zu entscheiden, — wie wir davon an Spinoza und selbst zu unserer Zeit Beispiele antreffen, und so durch angemassten Dogmatismus jenen Satz mit eben der Kühnheit zu stürzen, mit welcher man ihn errichten zu können sich gerühmt hat; statt dessen, wenn diesem in Ansehung des Uebersinnlichen durch strenge Kritik die Flügel beschnitten werden, jener Glaube in einer praktisch-wohlgegründeten, theoretisch aber unwiderleglichen Voraussetzung völlig gesichert sein kann. Daher ist eine Widerlegung jener Anmassungen, so gut sie auch gemeint sein mögen, der Sache selbst, weit gefehlt nachtheilig zu sein, vielmehr sehr beförderlich, ja unumgänglich nöthig.

Diese hat nun der Herr Verfasser des gegenwärtigen Werks übernommen, und, nachdem er mir ein kleines Probestück desselben mitgetheilt hat, welches von seinem Talent der Einsicht sowohl, als Popularität

zeugt, mache ich mir ein Vergnügen, diese Schrift mit einigen Betrachtungen, welche in diese Materie einschlagen, zu begleiten.

In den Morgenstunden bedient sich der scharfsinnige MENDELSSOHN, um dem beschwerlichen Geschäfte der Entscheidung des Streits der reinen Vernunft mit ihr selbst durch vollständige Kritik dieses ihres Vermögens überhoben zu sein, zweier Kunststücke, deren sich auch wohl sonst bequeme Richter zu bedienen pflegen, nämlich, den Streit entweder gütlich beizulegen, oder ihn, als für gar keinen Gerichtshof gehörig, abzuweisen.

Die erste Maxime steht S. 214, erste Auflage: Sie wissen, wie sehr ich geneigt bin, alle Streitigkeiten der philosophischen Schulen für blose Wortstreitigkeiten zu erklären, oder doch wenigstens ursprünglich von Wortstreitigkeiten herzuleiten; und dieser Maxime bedient er sich fast durch alle polemische Artikel des ganzen Werks. Ich bin hingegen einer ganz entgegengesetzten Meinung, und behaupte, dass in den Dingen, worüber man, vornehmlich in der Philosophie, eine geraume Zeit hindurch gestritten hat, niemals eine Wortstreitigkeit zum Grunde gelegen habe, sondern immer eine wahrhafte Streitigkeit über Sachen. Denn obgleich in jeder Sprache einige Worte in mehrerer und verschiedener Bedeutung gebraucht werden, so kann es doch gar nicht lange währen, bis die, so sich im Gebrauche derselben Anfangs veruneinigt haben, den Missverstand bemerken, und sich an deren Statt anderer bedienen; dass es also am Ende eben so wenig wahre Homonyma, als Synonyma gibt. So suchte MENDELSSOHN den alten Streit über Freiheit und Naturnothwendigkeit in Bestimmungen des Willens (Berl. Monatsschr. Juli 1783) auf blosen Wortstreit zurückzuführen, weil das Wort Müssen in zweierlei verschiedener Bedeutung, (theils blos objectiver, theils subjectiver) gebraucht wird; aber es ist, (um mit HUME zu reden,) als ob er den Durchbruch des Oceans mit einem Strohwisch stopfen wollte. Denn schon längst haben Philosophen diesen leicht missbrauchten Ausdruck verlassen, und die Streitfrage auf die Formel gebracht, die jene allgemeiner ausdrückt: ob die Begebenheiten in der Welt, (worunter auch unsere willkührlichen Handlungen gehören,) in der Reihe der vorhergehenden wirkenden Ursachen bestimmt seien, oder nicht; und da ist es offenbar nicht mehr Wortstreit, sondern ein wichtiger, durch dogmatische Metaphysik niemals zu entscheidender Streit. Dieses Kunststücks bedient sich der subtile Mann nun fast allenthalben in seinen Morgen-

stunden, wo es mit der Auflösung der Schwierigkeiten nicht recht fort will; es ist aber zu besorgen, dass, indem er künstelt allenthalben Logomachie zu ergrübeln, er selbst dagegen in Logodädalie verfalle, über welche der Philosophie nichts Nachtheiligeres widerfahren kann.

Die zweite Maxime geht darauf hinaus, die Nachforschung der reinen Vernunft auf einer gewissen Stufe, (die lange noch nicht die höchste ist,) dem Scheine nach gesetzmässig zu hemmen und dem Frager kurz und gut den Mund zu stopfen. In den Morgenstunden S. 116 heisst es: „Wenn ich euch sage, was ein Ding wirkt oder leidet, so fragt nicht weiter, was es ist? Wenn ich euch sage, was ihr euch von einem Dinge für einen Begriff zu machen habt, so hat die fernere Frage: was dieses Ding an sich selbst sei? weiter keinen Verstand" etc. Wenn ich aber doch, (wie in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften gezeigt worden,) einsehe, dass wir von der körperlichen Natur nichts Anderes erkennen, als den Raum, (der noch gar nichts Existirendes, sondern blos die Bedingung zu den Oertern ausserhalb einander, mithin zu blosen äusseren Verhältnissen ist,) das Ding im Raume ausserdem, dass auch Raum in ihm (d. i. es selbst ausgedehnt) ist, keine andere Wirkung, als Bewegung, (Veränderung des Orts, mithin bloser Verhältnisse,) folglich keine andere Kraft oder leidende Eigenschaft, als bewegende Kraft und Beweglichkeit (Veränderung äusserer Verhältnisse) zu erkennen gibt; so mag mir Mendelssohn, oder jeder Andere an seiner Stelle doch sagen, ob ich glauben könne, ein Ding nach dem, was es ist, zu erkennen, wenn ich weiter nichts von ihm weiss, als dass es etwas sei, das in äusseren Verhältnissen ist, in welchem selbst äussere Verhältnisse sind, dass jene an ihm, und durch dasselbe an anderen verändert werden können, so dass der Grund dazu (bewegende Kraft) in demselben liegt; mit einem Worte, ob, da ich nichts, als Beziehungen von Etwas kenne, auf etwas Anderes, davon ich gleichfalls nur äussere Beziehungen wissen kann, ohne dass mir irgend etwas Inneres gegeben ist oder gegeben werden kann, ob ich da sagen könne: ich habe einen Begriff vom Dinge an sich, und ob nicht die Frage ganz rechtmässig sei: was denn das Ding, das in allen diesen Verhältnissen das Subject ist, an sich selbst sei? Eben dieses lässt sich auch gar wohl an dem Erfahrungsbegriff unserer Seele darthun, dass er blose Erscheinungen des inneren Sinnes enthalte und noch nicht den bestimmten Begriff des Subjectes selbst; allein es würde mich hier in zu grosse Weitläuftigkeit führen.

Freilich, wenn wir Wirkungen eines Dinges kennten, die in der

That Eigenschaften eines Dinges an sich selbst sein können, so dürfen wir nicht ferner fragen, was das Ding noch ausser diesen Eigenschaften an sich sei; denn es ist alsdann gerade das, was durch jene Eigenschaften gegeben ist. Nun wird man fordern, ich solle doch dergleichen Eigenschaften und wirkende Kräfte angeben, damit man sie und durch sie Dinge an sich von blosen Erscheinungen unterscheiden könne. Ich antworte: dieses ist schon längst und zwar von euch selbst geschehen.

Besinnt euch nur, wie ihr den Begriff von Gott, als höchster Intelligenz, zu Stande bringt. Ihr denkt euch in ihm lauter wahre Realität, d. i. etwas, das nicht blos, (wie man gemeiniglich dafür hält,) den Negationen entgegengesetzt wird, sondern auch und vornehmlich den Realitäten in der Erscheinung *(realitas phaenomenon)*, dergleichen alle sind, die uns durch Sinne gegeben werden müssen, und eben darum *realitas apparens*, (wiewohl nicht mit einem ganz schicklichen Ausdrucke) genannt werden. Nun vermindert alle diese Realitäten (Verstand, Wille, Seligkeit, Macht etc.) dem Grade nach, so bleiben sie doch der Art (Qualität) nach immer dieselben, so habt ihr Eigenschaften der Dinge an sich selbst, die ihr auch auf andere Dinge ausser Gott anwenden könnt. Keine anderen könnt ihr euch denken, und alles Uebrige ist nur Realität in der Erscheinung (Eigenschaft eines Dinges als Gegenstandes der Sinne), wodurch ihr niemals ein Ding denkt, wie es an sich selbst ist. Es scheint zwar befremdlich, dass wir unsere Begriffe von Dingen an sich nur dadurch gehörig bestimmen können, dass wir alle Realität zuerst auf den Begriff von Gott reduciren, und so, wie er darin stattfindet, allererst auch auf andere Dinge als Dinge an sich anwenden sollen. Allein jenes ist lediglich das Scheidungsmittel alles Sinnlichen und der Erscheinung von dem, was durch den Verstand, als zu Sachen an sich selbst gehörig, betrachtet werden kann. — Also kann nach allen Kenntnissen, die wir immer nur durch Erfahrung von Sachen haben mögen, die Frage: was denn ihre Objecte als Dinge an sich selbst sein mögen? ganz und gar nicht für sinnleer gehalten werden.

Die Sachen der Metaphysik stehen jetzt auf einem solchen Fusse, die Acten zur Entscheidung ihrer Streitigkeiten liegen beinahe schon zum Spruche fertig, so dass es nur noch ein wenig Geduld und Unparteilichkeit im Urtheile bedarf, um es vielleicht zu erleben, dass sie endlich einmal ins Reine werden gebracht werden.

Königsberg, den 4. August 1786.

XV.

Ueber den Gebrauch

teleologischer Principien

in der

Philosophie.

1788.

Wenn man unter Natur den Inbegriff von allem versteht, was nach Gesetzen bestimmt existirt, die Welt (als eigentlich so genannte Natur) mit ihrer obersten Ursache zusammengenommen, so kann es die Naturforschung, (die im ersten Falle Physik, im zweiten Metaphysik heisst,) auf zweien Wegen versuchen, entweder auf dem blos theoretischen oder auf dem teleologischen Wege, auf dem letzteren aber, als Physik, nur solche Zwecke, die uns durch Erfahrung bekannt werden können, als Metaphysik dagegen, ihrem Berufe angemessen, nur einen Zweck, der durch reine Vernunft feststeht, zu ihrer Absicht gebrauchen. Ich habe anderwärts gezeigt, dass die Vernunft in der Metaphysik auf dem theoretischen Naturwege (in Ansehung der Erkenntniss Gottes) ihre ganze Absicht nicht nach Wunsch erreichen könne, und ihr also nur noch der teleologische übrig sei; so doch, dass nicht die Naturzwecke, die nur auf Beweisgründen der Erfahrung beruhen, sondern ein *a priori* durch reine praktische Vernunft bestimmt gegebener Zweck (in der Idee des höchsten Gutes) den Mangel der unzulänglichen Theorie ergänzen müsse. Eine ähnliche Befugniss, von einem teleologischen Princip auszugehen, wo uns die Theorie verlässt, habe ich in einem kleinen Versuche über die Menschenracen zu beweisen gesucht. Beide Fälle aber enthalten eine Forderung, der der Verstand sich ungern unterwirft und die Anlass genug zum Missverstande geben kann.

Mit Recht ruft die Vernunft in aller Naturuntersuchung zuerst nach Theorie, und nur später nach Zweckbestimmung. Den Mangel der erstern kann keine Teleologie, noch praktische Zweckmässigkeit ersetzen. Wir bleiben immer unwissend in Ansehung der wirkenden Ursachen, wenn wir gleich die Angemessenheit unserer Voraussetzung mit Endursachen, es sei der Natur oder unsers Willens, noch so einleuchtend machen können. Am meisten scheint diese Klage da gegründet zu sein, wo, (wie in jenem metaphysischen Falle,) sogar praktische Gesetze vor-

angehen müssen, um den Zweck allererst anzugeben, dem zum Behuf ich den Begriff einer Ursache zu bestimmen gedenke, der auf solche Art die Natur des Gegenstandes gar nichts anzugehen, sondern blos eine Beschäftigung mit unsern eigenen Absichten und Bedürfnissen zu sein scheint.

Es hält allemal schwer, sich in Principien zu einigen, in solchen Fällen, wo die Vernunft ein doppeltes, sich wechselseitig einschränkendes Interesse hat. Aber es ist sogar schwer, sich über die Principien dieser Art auch nur zu verstehen; weil sie die Methode zu denken vor der Bestimmung des Objects betreffen, und einander widerstreitende Ansprüche der Vernunft den Gesichtspunkt zweideutig machen, aus dem man seinen Gegenstand zu betrachten hat. In der gegenwärtigen Zeitschrift sind zwei meiner Versuche, über zweierlei sehr verschiedene Gegenstände und von sehr ungleicher Erheblichkeit, einer scharfsinnigen Prüfung unterworfen worden. In einer bin ich nicht verstanden worden, ob ich es zwar erwartete, in der andern aber über alle Erwartung wohl verstanden worden; beides von Männern von vorzüglichem Talente, jugendlicher Kraft und aufblühendem Ruhme. In jener gerieth ich in den Verdacht, als wollte ich eine Frage der physischen Naturforschung durch Urkunden der Religion beantworten; in der andern wurde ich von dem Verdachte befreit, als wollte ich durch den Beweis der Unzulänglichkeit einer metaphysischen Naturforschung der Religion Abbruch thun. In beiden gründet sich die Schwierigkeit, verstanden zu werden, auf der noch nicht genug ins Licht gestellten Befugniss, sich, wo theoretische Erkenntnissquellen nicht zulangen, des teleologischen Princips bedienen zu dürfen, doch mit einer solchen Beschränkung seines Gebrauchs, dass der theoretisch-speculativen Nachforschung das Recht des Vortritts gesichert wird, um zuerst ihr ganzes Vermögen daran zu versuchen, (wobei in der metaphysischen von der reinen Vernunft mit Recht gefordert wird, dass sie dieses, und überhaupt ihre Anmassung, über irgend etwas zu entscheiden, vorher rechtfertige, dabei aber ihren Vermögenszustand vollständig aufdecke, um auf Zutrauen rechnen zu dürfen,) imgleichen, dass, im Fortgange, diese Freiheit ihr jederzeit unbenommen bleibe. Ein grosser Theil der Misshelligkeiten beruht hier auf der Besorgniss des Abbruchs, womit die Freiheit des Vernunftgebrauchs bedroht werde; wenn diese gehoben wird, so glaube ich die Hindernisse leicht wegräumen zu können.

Wider eine in der Berliner Monatsschrift, November 1785, eingerückte Erläuterung meiner vorlängst geäusserten Meinung, über

den Begriff und den Ursprung der *Menschenracen*,[1] trägt der Herr Geheimerath Georg Forster im deutschen Mercur October und November 1786 Einwürfe vor, die, wie mich dünkt, blos aus dem Missverstande des Princips, wovon ich ausgehe, herrühren. Zwar findet es der berühmte Mann gleich Anfangs misslich, vorher ein *Princip* festzusetzen, nach welchem sich der Naturforscher sogar *im Suchen* und *Beobachten* solle leiten lassen, und vornehmlich ein solches, was die Beobachtung auf eine dadurch zu befördernde *Naturgeschichte*, zum Unterschiede von der blosen *Naturbeschreibung*, richtete, sowie diese Unterscheidung selbst unstatthaft. Allein diese Misshelligkeit lässt sich leicht heben.

Was die erste Bedenklichkeit betrifft, so ist wohl ungezweifelt gewiss, dass durch bloses empirisches Herumtappen ohne ein leitendes Princip, wornach man zu suchen habe, nichts Zweckmässiges jemals würde gefunden werden; denn Erfahrung *methodisch* anstellen heisst allein *beobachten*. Ich danke für den blos empirischen Reisenden und seine Erzählung, vornehmlich wenn es um eine zusammenhängende Erkenntniss zu thun ist, daraus die Vernunft etwas zum Behuf einer Theorie machen soll. Gemeiniglich antwortet er, wenn man wonach fragt: ich hätte das wohl bemerken können, wenn ich gewusst hätte, dass man darnach fragen würde. Folgt doch Herr Forster selbst der Leitung des *Linné'schen* Princips der Beharrlichkeit des Charakters der Befruchtungstheile an Gewächsen, ohne welches die systematische *Naturbeschreibung* des Pflanzenreichs nicht so rühmlich würde geordnet und erweitert worden sein. Dass Manche so unvorsichtig sind, ihre Ideen in die Beobachtung selbst hineinzutragen, (und, wie es auch wohl dem grossen Naturkenner selbst widerfuhr, die Aehnlichkeit jener Charaktere, gewissen Beispielen zufolge, für eine Anzeige der Aehnlichkeit der Kräfte der Pflanzen zu halten,) ist leider sehr wahr, sowie die Lection für *rasche Vernünftler*, (die uns Beide vermuthlich nichts angeht,) ganz wohl gegründet; allein dieser Missbrauch kann die Gültigkeit der Regel doch nicht aufheben.

Was aber den bezweifelten, ja gar schlechthin verworfenen Unterschied zwischen Naturbeschreibung und Naturgeschichte betrifft, so würde, wenn man unter der letzteren eine *Erzählung* von Naturbegebenheiten, wohin keine menschliche Vernunft reicht, z. B. das erste Entstehen der Pflanzen und Thiere verstehen wollte, eine solche freilich, wie Herr Forster sagt, eine Wissenschaft für Götter, die gegenwärtig oder selbst

[1] S. Nr. VIII. dieses Bandes.

Urheber waren, und nicht für Menschen sein. Allein nur den Zusammenhang gewisser jetziger Beschaffenheiten der Naturdinge mit ihren Ursachen in der ältern Zeit nach Wirkungsgesetzen, die wir nicht erdichten, sondern aus den Kräften der Natur, wie sie sich uns jetzt darbietet, ableiten, nur blos soweit zurück verfolgen, als es die Analogie erlaubt, das wäre Naturgeschichte, und zwar eine solche, die nicht allein möglich, sondern auch z. B. in den Erdtheorien, (worunter des berühmten Linné seine auch ihren Platz findet,) von gründlichen Naturforschern häufig genug versucht worden ist, sie mögen nun viel oder wenig damit ausgerichtet haben. Auch gehört selbst des Herrn Forster Muthmassung vom ersten Ursprunge des Negers gewiss nicht zur Naturbeschreibung, sondern nur zur Naturgeschichte. Dieser Unterschied ist in der Sachen Beschaffenheit gelegen, und ich verlange dadurch nichts Neues, sondern blos die sorgfältige Absonderung des einen Geschäftes vom andern, weil sie ganz heterogen sind und, wenn die eine (die Naturbeschreibung), als Wissenschaft, in der ganzen Pracht eines grossen Systems erscheint, die andere (die Naturgeschichte) nur Bruchstücke oder wankende Hypothesen aufzeigen kann. Durch diese Absonderung und Darstellung der zweiten, als einer eigenen, wenngleich für jetzt (vielleicht auch auf immer) mehr im Schattenrisse, als im Werk ausführbaren Wissenschaft, (in welcher für die meisten Fragen ein Vacat angezeichnet gefunden werden möchte,) hoffe ich das zu bewirken, dass man sich nicht mit vermeintlicher Einsicht auf die eine etwas zu Gute thue, was eigentlich blos der andern angehört, und den Umfang der wirklichen Erkenntnisse in der Naturgeschichte, (denn einige derselben besitzt man,) zugleich auch die in der Vernunft selbst liegenden Schranken derselben, sammt den Principien, wonach sie auf die bestmögliche Art zu erweitern wäre, bestimmter kennen lerne. Man muss mir diese Peinlichkeit zu Gute halten, da ich so manches Unheil aus der Sorglosigkeit, die Grenzen der Wissenschaften in einander laufen zu lassen, in anderen Fällen erfahren und, nicht eben zu Jedermanns Wohlgefallen, angezeigt habe; überdem hiebei völlig überzeugt worden bin, dass durch die blose Scheidung des Ungleichartigen, welches man vorher im Gemenge genommen hatte, den Wissenschaften oft ein ganz neues Licht aufgehe, wobei zwar manche Armseligkeit aufgedeckt wird, die sich vorher unter fremdartigen Kenntnissen verstecken konnte, aber auch viele ächte Quellen der Erkenntniss eröffnet werden, wo man sie gar nicht hätte vermuthen sollen. Die grösste Schwierigkeit bei dieser vermeintlichen Neuerung liegt blos im Namen. Das Wort

Geschichte in der Bedeutung, da es einerlei mit dem Griechischen ἱστορία (Erzählung, Beschreibung) ausdrückt, ist schon zu sehr und zu lange im Gebrauche, als dass man sich leicht gefallen lassen sollte, ihm eine andere Bedeutung, welche die Naturforschung des Ursprung bezeichnen kann, zuzugestehen; zumal da es auch nicht ohne Schwierigkeit ist, ihm in der letzteren einen anderen anpassenden technischen Ausdruck auszufinden.* Doch die Sprachschwierigkeit im Unterscheiden kann den Unterschied der Sachen nicht aufheben. Vermuthlich ist eben dergleichen Misshelligkeit, wegen einer, obwohl unvermeidlichen Abweichung von classischen Ausdrücken, auch bei dem Begriffe einer Race die Ursache der Veruneinigung über die Sache selbst gewesen. Es ist uns hier widerfahren, was STERNE bei Gelegenheit eines physiognomischen Streites, der nach seinem launigten Einfalle alle Facultäten der Strassburgischen Universität in Aufruhr versetzte, sagt: die Logiker würden die Sache entschieden haben, wären sie nur nicht auf eine Definition gestossen. Was ist eine Race? Das Wort steht gar nicht in einem System der Naturbeschreibung, vermuthlich ist also auch das Ding selber überall nicht in der Natur. Allein der Begriff, den dieser Ausdruck bezeichnet, ist doch in der Vernunft eines jeden Beobachters der Natur gar wohl gegründet, der zu einer sich vererbenden Eigenthümlichkeit verschiedener vermischtzeugenden Thiere, die nicht in dem Begriffe ihrer Gattung liegt, eine Gemeinschaft der Ursache, und zwar einer in dem Stamme der Gattung selbst ursprünglich gelegenen Ursache denkt. Dass dieses Wort nicht in der Naturbeschreibung, (sondern an dessen Statt das der Varietät) vorkommt, kann ihn nicht abhalten, es in Absicht auf Naturgeschichte nöthig zu finden. Nur muss er es freilich zu diesem Behuf deutlich bestimmen; und dieses wollen wir hier versuchen.

Der Name einer Race, als radicaler Eigenthümlichkeit, die auf einen gemeinschaftlichen Abstamm Anzeige gibt, und zugleich mehrere solche beharrliche forterbende Charaktere, nicht allein derselben Thiergattung, sondern auch desselben Stammes zulässt, ist nicht unschicklich ausgedacht. Ich würde ihn durch Abartung (*progenies classifica*) übersetzen, um eine Race von der Ausartung (*degeneratio s. progenies specifica*)** zu unterscheiden, die man nicht einräumen kann, weil sie dem

* Ich würde für die Naturbeschreibung das Wort Physiographie, für Naturgeschichte aber Physiogonie in Vorschlag bringen.

** Die Benennungen der *classes* und *ordines* drücken ganz unzweideutig eine blos

Gesetze der Natur (in der Erhaltung ihrer Species in unveränderlicher Form) zuwiderläuft. Das Wort *progenies* zeigt an, dass es nicht ursprüngliche, durch so vielerlei Stämme, als Species derselben Gattung, ausgetheilte, sondern sich allererst in der Folge der Zeugungen entwickelnde Charaktere, mithin nicht verschiedene Arten, sondern Abartungen, aber doch so bestimmt und beharrlich sind, dass sie zu einem Klassenunterschiede berechtigen.

Nach diesen Vorbegriffen würde die Menschengattung, (nach dem allgemeinen Kennzeichen derselben in der Naturbeschreibung genommen,) in einem System der Naturgeschichte in **Stamm** (oder Stämme), **Race** oder Abartung *(progenies classifica)*, und verschiedenen **Menschenschlag** *(varietas nativa)* abgetheilt werden können, welche letztere nicht unausbleibliche, nach einem anzugebenden Gesetze sich vererbende, also auch nicht zu einer Klasseneintheilung hinreichende Kennzeichen enthalten würde. Alles dieses ist aber nur noch blose Idee von der Art, wie die grösste Mannigfaltigkeit in der Zeugung mit der grössten Einheit der Abstammung von der Vernunft zu vereinigen sei. Ob es wirklich eine solche Verwandtschaft in der Menschengattung gebe, müssen die Beobachtungen, welche die Einheit der Abstammung kenntlich machen, entscheiden. Und hier sieht man deutlich, dass man durch ein bestimmtes Princip geleitet werden müsse, um blos zu beobachten, d. i. auf dasjenige Acht zu geben, was Anzeige auf die Abstammung, nicht blos der Charakteren-Aehnlichkeit geben könne, weil wir es alsdenn mit einer Aufgabe der Naturgeschichte, nicht der Naturbeschreibung und blos methodischen Benennung zu thun haben. Hat Jemand nicht nach jenem Princip seine Nachforschung angestellt, so muss er noch einmal suchen; denn von selbst wird sich ihm das nicht darbieten, was er bedarf, um, ob es eine reale oder blose Nominalverwandtschaft unter den Geschöpfen gebe, auszumachen.

Von der Verschiedenheit des ursprünglichen Stammes kann es keine

logische Absonderung aus, die die Vernunft unter ihren Begriffen zum Behuf der blosen Vergleichung macht; *genera* und *species* aber können auch die physische Absonderung bedeuten, die die Natur selbst unter ihren Geschöpfen in Ansehung ihrer Erzeugung macht. Der Charakter der Race kann also hinreichen, um Geschöpfe darnach zu classificiren, aber nicht um eine besondere Species daraus zu machen, weil diese auch eine absonderliche Abstammung bedeuten könnte, welche wir unter dem Namen einer Race nicht verstanden wissen wollen. Es versteht sich von selbst, dass wir hier das Wort Klasse nicht in der ausgedehnten Bedeutung nehmen, als es im Linné'schen System genommen wird; wir brauchen es aber auch zur Eintheilung in ganz anderer Absicht.

sicheren Kennzeichen geben, als die Unmöglichkeit, durch Vermischung zweier erblich verschiedenen Menschenabtheilungen fruchtbare Nachkommenschaft zu gewinnen. Gelingt dieses aber, so ist die noch so grosse Verschiedenheit der Gestalt kein Hinderniss, eine gemeinschaftliche Abstammung derselben wenigstens möglich zu finden; denn so wie sie sich, unerachtet dieser Verschiedenheit, doch durch Zeugung in ein Product, das beider Charaktere enthält, vereinigen können, so haben sie sich aus einem Stamme, der die Entwickelung beider Charaktere ursprünglich in sich verbarg, durch Zeugung in so viel Racen theilen können; und die Vernunft wird ohne Noth nicht von zweien Principien ausgehen, wenn sie mit einem auslangen kann. Das sichere Kennzeichen erblicher Eigenthümlichkeiten aber, als der Merkmale eben so vieler Racen, ist schon angeführt worden. Jetzt ist noch etwas von den erblichen Varietäten anzumerken, welche zur Benennung eines oder andern Menschenschlags (Familien- und Volksschlags) Anlass geben.

Eine Varietät ist die erbliche Eigenthümlichkeit, die nicht classifisch ist, weil sie sich nicht unausbleiblich fortpflanzt; denn eine solche Beharrlichkeit des erblichen Charakters wird erfordert, um selbst für die Naturbeschreibung nur zu Klasseneintheilung zu berechtigen. Eine Gestalt, die in der Fortpflanzung nur bisweilen den Charakter der nächsten Eltern, und zwar mehrentheils nur einseitig (Vater oder Mutter nachartend) reproducirt, ist kein Merkmal, daran man den Abstamm von beiden Eltern kennen kann, z. B. den Unterschied der Blonden und Brunetten. Eben so ist die Race oder Abartung eine unausbleibliche erbliche Eigenthümlichkeit, die zwar zur Klasseneintheilung berechtigt, aber doch nicht specifisch ist, weil die unausbleiblich halbschlächtige Nachartung, (also das Zusammenschmelzen der Charaktere ihrer Unterscheidung) es wenigstens nicht als unmöglich urtheilen lässt, ihre angeerbte Verschiedenheit auch in ihrem Stamme uranfänglich, als in blosen Anlagen vereinigt und nur in der Fortpflanzung allmählig entwickelt und geschieden anzusehen. Denn man kann ein Thiergeschlecht nicht zu einer besondern Species machen, wenn es mit einem anderen zu einem und demselben Zeugungssystem der Natur gehört. Also würde in der Naturgeschichte Gattung und Species einerlei, nämlich die nicht mit einem gemeinschaftlichen Abstamme vereinbarte Erbeigenthümlichkeit bedeuten. Diejenige aber, die damit zusammen bestehen kann, ist entweder nothwendig erblich oder nicht. Im erstern Falle macht es den Charakter der Race, im andern der Varietät aus.

Von dem, was in der Menschengattung *Varietät* genannt werden kann, merke ich hier nur an, dass man auch in Ansehung dieser die Natur nicht als in voller Freiheit bildend, sondern ebensowohl, als bei den Racen-Charakteren, sie nur als entwickelnd und auf dieselbe durch ursprüngliche Anlagen vorausbestimmt anzusehen habe; weil auch *in dieser* Zweckmässigkeit und derselben gemässe Abgemessenheit angetroffen wird, die kein Werk des Zufalls sein kann. Was schon Lord Shaftesbury anmerkte, nämlich dass in jedem Menschengesichte eine gewisse Originalität (gleichsam ein wirkliches Dessein) angetroffen werde, welche das Individuum als zu besonderen Zwecken, die es nicht mit anderen gemein hat, bestimmt auszeichnet, obzwar diese Zeichen zu entziffern über unser Vermögen geht, das kann ein jeder Portraitmaler, der über seine Kunst denkt, bestätigen. Man sieht einem nach dem Leben gemalten und wohlausgedruckten Bilde die Wahrheit an, d. i. dass es nicht aus der Einbildung genommen ist. Worin besteht aber diese Wahrheit? Ohne Zweifel in einer bestimmten Proportion eines der vielen Theile des Gesichts zu allen anderen, um einen individuellen Charakter, der einen dunkel vorgestellten Zweck enthält, auszudrücken. Kein Theil des Gesichts, wenn er uns auch unproportionirt scheint, kann in der Schilderei, mit Beibehaltung der übrigen, abgeändert werden, ohne dem Kennerauge, ob er gleich das Original nicht gesehen hat, in Vergleichung mit dem von der Natur copirten Portrait, sofort merklich zu machen, welches von beiden die lautere Natur und welches Erdichtung enthalte. Die Varietät unter Menschen von ebenderselben Race ist, aller Wahrscheinlichkeit nach, eben so zweckmässig in dem ursprünglichen Stamme belegen gewesen, um die grösste Mannigfaltigkeit zum Behuf unendlich verschiedener Zwecke, als der Racenunterschied, um die Tauglichkeit zu wenigeren, aber wesentlicheren Zwecken, zu gründen und in der Folge zu entwickeln; wobei doch der Unterschied obwaltet, dass die letzteren Anlagen, nachdem sie sich einmal entwickelt haben, (welches schon in der ältesten Zeit geschehen sein muss,) keine neuen Formen dieser Art weiter entstehen, noch auch die alte erlöschen lassen; dagegen die ersteren, wenigstens unserer Kenntniss nach, eine an neuen Charakteren (äusseren sowohl, als innern) unerschöpfliche Natur anzuzeigen scheinen.

In Ansehung der Varietäten scheint die Natur die *Zusammenschmelzung* zu verhüten, weil sie ihrem Zwecke, nämlich der Mannigfaltigkeit der Charaktere, entgegen ist; dagegen sie, was die Racenunterschiede betrifft, dieselbe (nämlich Zusammenschmelzung) wenigstens ver-

stattet, wenngleich nicht begünstigt, weil dadurch das Geschöpf für mehrere Klimate tauglich wird, obgleich keinem derselben in dem Grade angemessen, als die erste Anartung an dasselbe es gemacht hatte. Denn was die gemeine Meinung betrifft, nach welcher Kinder (von unserer Klasse der Weissen) die Kennzeichen, die zur Varietät gehören, (als Statur, Gesichtsbildung, Hautfarbe,) selbst manche Gebrechen, (innere sowohl, als äussere,) von ihren Eltern auf die Halbscheid ererben sollen, (wie man sagt: das hat das Kind vom Vater, das hat es von der Mutter;) so kann ich, nach genauer Aufmerksamkeit auf den Familienschlag, ihr nicht beitreten. Sie arten, wenngleich nicht Vater oder Mutter nach, doch entweder in des einen oder der andern Familie unvermischt ein; und obzwar der Abscheu wider die Vermischung der zu nahe Verwandten wohl grossentheils moralische Ursachen haben, imgleichen die Unfruchtbarkeit derselben nicht genug bewiesen sein mag, so gibt doch seine weite Ausbreitung selbst bis zu rohen Völkern Anlass zur Vermuthung, dass der Grund dazu auf entfernte Art in der Natur selbst gelegen sei, welche nicht will, dass immer die alten Formen wieder reproducirt werden, sondern alle Mannigfaltigkeit herausgebracht werden soll, die sie in die ursprünglichen Keime des Menschenstammes gelegt hatte. Ein gewisser Grad der Gleichförmigkeit, der sich in einem Familien-, oder sogar Volksschlage hervorfindet, darf auch nicht der halbschlächtigen Anartung ihrer Charaktere, (welche meiner Meinung nach in Ansehung der Varietäten gar nicht stattfindet,) zugeschrieben werden. Denn das Uebergewicht der Zeugungskraft des einen oder andern Theiles verehelichter Personen, da bisweilen fast alle Kinder in den väterlichen, oder alle in den mütterlichen Stamm einschlagen, kann, bei der anfänglich grossen Verschiedenheit der Charaktere, durch Wirkung und Gegenwirkung, nämlich dadurch, dass die Nachartungen auf der einen Seite immer seltener werden, die Mannigfaltigkeit vermindern und eine gewisse Gleichförmigkeit, (die nur fremden Augen sichtbar ist,) hervorbringen. Doch das ist nur meine beiläufige Meinung, die ich dem beliebigen Urtheile des Lesers preisgebe. Wichtiger ist, dass bei andern Thieren fast alles, was man an ihnen Varietät nennen möchte, (wie die Grösse, die Hautbeschaffenheit etc.) halbschlächtig anartet, und dieses, wenn man den Menschen, wie billig, nach der Analogie mit Thieren (in Absicht auf die Fortpflanzung) betrachtet, einen Einwurf wider meinen Unterschied der Racen von Varietäten zu enthalten scheint. Um hierüber zu urtheilen, muss man schon einen höheren Standpunkt der Erklärung dieser Natureinrichtung nehmen,

nämlich den, dass vernunftlose Thiere, deren Existenz blos als Mittel einen Werth haben kann, darum zu verschiedenem Gebrauche verschiedentlich schon in der Anlage, (wie die verschiedenen Hunderacen, die nach Buffon von dem gemeinschaftlichen Stamme des Schäferhundes abzuleiten sind,) ausgerüstet sein mussten; dagegen die grössere Einhelligkeit des Zweckes in der Menschengattung so grosse Verschiedenheit anartender Naturformen nicht erheischte; die nothwendig anartenden also nur auf die Erhaltung der Species in einigen wenigen, von einander vorzüglich unterschiedenen Klimaten angelegt sein durften. Jedoch, da ich nur den Begriff der Racen habe vertheidigen wollen, so habe ich nicht nöthig, mich wegen des Erklärungsgrundes der Varietäten zu verbürgen.

Nach Aufhebung dieser Sprachuneinigkeit, die öfters an einem Zwiste mehr Schuld ist, als die in Principien, hoffe ich nun weniger Hinderniss wider die Behauptung meiner Erklärungsart anzutreffen. Herr Forster ist darin mit mir einstimmig, dass er wenigstens eine erbliche Eigenthümlichkeit unter den verschiedenen Menschengestalten, namentlich die der Neger und der übrigen Menschen, gross genug findet, um sie nicht für bloses Naturspiel und Wirkung zufälliger Eindrücke zu halten, sondern dazu ursprünglich dem Stamme einverleibte Anlagen und specifische Natureinrichtung fordert. Diese Einhelligkeit unserer Begriffe ist schon wichtig und macht auch in Ansehung der beiderseitigen Erklärungsprincipien Annäherung möglich; anstatt dass die gemeine seichte Vorstellungsart alle Unterschiede unserer Gattung auf gleichen Fuss, nämlich den des Zufalls zu nehmen, und sie noch immer entstehen und vergehen zu lassen, wie äussere Umstände es fügen, alle Untersuchungen dieser Art sehr überflüssig, und hiemit selbst die Beharrlichkeit der Species in derselben zweckmässigen Form für nichtig erklärt. Zwei Verschiedenheiten unserer Begriffe bleiben nur noch, die aber nicht so weit auseinander sind, um eine nie beizulegende Misshelligkeit nothwendig zu machen: die erste ist, dass gedachte erbliche Eigenthümlichkeiten, nämlich die der Neger zum Unterschiede von allen andern Menschen, die einzigen sind, welche für ursprünglich eingepflanzt gehalten zu werden verdienen sollen; da ich hingegen noch mehrere (die der Indier und Amerikaner, zu der der Weissen hinzugezählt,) zur vollständigen classifischen Eintheilung ebensowohl berechtigt zu sein urtheile; die zweite Abweichung, welche aber nicht sowohl die Beobachtung (Naturbeschreibung), als die anzunehmende Theorie (Naturge-

schichte) betrifft, ist: dass Herr Forster zum Behuf der Erklärung dieser Charaktere zwei ursprüngliche Stämme nöthig findet; da nach meiner Meinung, (der ich sie mit Herrn Forster gleichfalls für ursprüngliche Charaktere halte,) es möglich und dabei der philosophischen Erklärungsart angemessener ist, sie als Entwickelung in einem Stamme eingepflanzter zweckmässiger erster Anlagen anzusehen; welches denn auch keine so grosse Zwistigkeit ist, dass die Vernunft sich nicht hierüber ebenfalls die Hand böte, wenn man bedenkt, dass der physische erste Ursprung organischer Wesen uns Beiden, und überhaupt der Menschenvernunft unergründlich bleibt, ebensowohl, als das halbschlächtige Anarten in der Fortpflanzung derselben. Da das System der gleich Anfangs getrennten und in zweierlei Stämmen isolirten, gleichwohl aber nachher in der Vermischung der vorher abgesonderten, einträchtig wieder zusammenschmelzenden Keime nicht die mindeste Erleichterung für die Begreiflichkeit durch Vernunft mehr verschafft, als das der in einem und demselben Stamme ursprünglich eingepflanzten verschiedenen, sich in der Folge zweckmässig für die erste allgemeine Bevölkerung entwickelnden Keime, und die letztere Hypothese dabei noch den Vorzug der Ersparniss verschiedener Localschöpfungen bei sich führt; da ohnedem an Ersparniss teleologischer Erklärungsgründe, um sie durch physische zu ersetzen, bei organisirten Wesen, in dem, was die Erhaltung ihrer Art angeht, gar nicht zu denken ist, und die letztere Erklärungsart also der Naturforschung keine neue Last auflegt, über die, welche sie ohnedies niemals los werden kann, nämlich hierin lediglich dem Princip der Zwecke zu folgen; da auch Herr Forster eigentlich nur durch die Entdeckungen seines Freundes, des berühmten und philosophischen Zergliederers Herrn Sömmering, bestimmt worden, den Unterschied der Neger von andern Menschen erheblicher zu finden, als es denen wohlgefallen möchte, die gern alle erbliche Charaktere in einander vermischen und sie als blose zufällige Schattirungen ansehen möchten, und dieser vortreffliche Mann, der sich für die vollkommene Zweckmässigkeit der Negerbildung in Betreff ihres Mutterlandes erklärt*, in-

* Sömmering über die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer, S. 79: „Man findet am Bau des Negers Eigenschaften, die ihn für sein Klima zum vollkommensten, vielleicht zum vollkommneren Geschöpf, als der Europäer, machen." Der vortreffliche Mann bezweifelt (in derselben Schrift §. 44) D. Schott's Meinung von der zu besserer Herauslassung schädlicher Materien geschickter organisirten Haut

dessen dass doch in dem Knochenbau eines Kopfes eine begreiflichere Angemessenheit mit dem Klima eben nicht abzusehen ist, als in der Organisation der Haut, diesem grossen Absonderungswerkzeuge alles dessen, was aus dem Blute abgeführt werden soll, — folglich er diese von der ganzen übrigen ausgezeichneten Natureinrichtung derselben, (wovon die Hautbeschaffenheit ein wichtiges Stück ist,) zu verstehen scheint und jene nur zu ihrem deutlichsten Wahrzeichen für den Anatomiker aufstellt; so wird Herr FORSTER hoffentlich, wenn bewiesen ist, dass es noch andere, sich eben so beharrlich vererbende, nach den Abstufungen des Klima gar nicht in einander fliessende, sondern scharf abgeschnittene Eigenthümlichkeiten, in weniger Zahl, gibt, ob sie gleich ins Fach der Zergliederungskunst nicht einschlagen, — nicht abgeneigt sein, ihnen einen gleichen Anspruch auf besondere ursprüngliche, zweckmässig dem Stamme eingepflanzte Keime zuzugestehen. Ob aber der Stämme darum mehrere, oder nur ein gemeinschaftlicher anzunehmen nöthig sei, darüber werden wir hoffentlich zuletzt noch wohl einig werden können.

Es würden also nur die Schwierigkeiten zu heben sein, die Herrn FORSTER abhalten, meiner Meinung, nicht sowohl in Ansehung des Princips, als vielmehr der Schwierigkeit, es allen Fällen der Anwendung gehörig anzupassen, beizutreten. In dem ersten Abschnitte seiner Abhandlung, October 1786. S. 70, führt Herr FORSTER eine Farbenleiter der Haut durch, von den Bewohnern des nördlichen Europa über Spanien, Aegypten, Arabien, Abyssinien bis zum Aequator, von da aber wieder, in umgekehrter Abstufung, mit der Fortrückung in die temperirte südliche Zone, über die Länder der Kaffern und Hottentotten, (seiner Meinung nach) mit einer dem Klima der Länder so proportionirten Grundfolge des Braunen bis ins Schwarze, und wiederum zurück, (wobei er, wiewohl ohne Beweis, annimmt, dass aus Nigritien hervorgegangene Colonien, die sich gegen die Spitze von Afrika gezogen, allmählig, blos durch die Wirkung des Klima, in Kaffern und Hottentotten verwandelt sind,) dass es ihn Wunder nimmt, wie man noch hierüber habe wegsehen können. Man muss sich aber billig noch mehr wundern, wie man über

der Neger. Allein wenn man LIND's (von den Krankheiten der Europäer etc.) Nachrichten über die Schädlichkeit der durch sumpfige Waldungen phlogistisirten Luft um den Gambiastrom, welche den englischen Matrosen so geschwinde tödtlich wird und in der gleichwohl die Neger als in ihrem Elemente leben, damit verbindet, so bekommt jene Meinung doch viele Wahrscheinlichkeit.

das bestimmt genug, und mit Grunde allein für entscheidend zu haltende Kennzeichen der unausbleiblichen halbschlächtigen Zeugung, darauf hier doch alles ankommt, hat wegsehen können. Denn weder der nördlichste Europäer in der Vermischung mit denen von spanischem Blute, noch der Mauritanier oder Araber, (vermuthlich auch der mit ihm nahe verwandte Abyssinier) in Vermischung mit cirkassischen Weibern, sind diesem Gesetz im mindesten unterworfen. Man hat auch nicht Ursache, ihre Farbe, nachdem das, was die Sonne ihres Landes jedem Individuum der letzteren eindrückt, bei Seite gesetzt worden, für etwas Anderes, als die brunette unter dem weissen Menschenschlag zu urtheilen. Was aber das Negerähnliche der Kaffern, und, im mindern Grade, der Hottentotten in demselben Welttheile betrifft, welche vermuthlich den Versuch der halbschlächtigen Zeugung bestehen würden, so ist im höchsten Grade wahrscheinlich, dass diese nichts Anderes, als Bastarderzeugungen eines Negervolkes mit denen von der ältesten Zeit her diese Küste besuchenden Arabern sein mögen. Denn woher findet sich nicht dergleichen angebliche Farbenleiter auch auf der Westküste von Afrika, wo vielmehr die Natur vom brunetten Araber oder Mauritanier zu den schwärzesten Negern am Senegal einen plötzlichen Sprung macht, ohne vorher die Mittelstrasse der Kaffern durchgegangen zu sein? Hiemit fällt auch der Seite 74 vorgeschlagene und zum voraus entschiedene Probeversuch weg, der die Verwerflichkeit meines Princips beweisen soll, nämlich dass der schwarzbraune Abyssinier, mit einer Kafferin vermischt, der Farbe nach keinen Mittelschlag geben würde, weil Beider Farbe einerlei, nämlich schwarzbraun ist. Denn nimmt Herr Forster an, dass die braune Farbe des Abyssiniers, in der Tiefe, wie sie die Kaffern haben, ihm angeboren sei, und zwar so, dass sie in vermischter Zeugung mit einer Weissen nothwendig eine Mittelfarbe geben müsste, so würde der Versuch freilich so ausschlagen, wie Herr Forster will; er würde aber auch nichts gegen mich beweisen, weil die Verschiedenheit der Racen doch nicht nach dem beurtheilt wird, was an ihnen einerlei, sondern was an ihnen verschieden ist. Man würde nur sagen können, dass es auch tiefbraune Racen gäbe, die sich vom Neger oder seinem Abstamme in andern Merkmalen (z. B. dem Knochenbau) unterscheiden; denn in Ansehung deren allein würde die Zeugung einen Blendling geben, und meine Farbenliste würde nur um eine vermehrt werden. Ist aber die tiefe Farbe, die der in seinem Lande erwachsene Abyssinier an sich trägt, nicht angeerbt, sondern nur, etwa wie die eines Spaniers, der in demselben Lande von klein auf

ergogen wäre; so würde seine Naturfarbe ohne Zweifel mit der der Kaffern einen Mittelschlag der Zeugung geben, der aber, weil der zufällige Anstrich durch die Sonne hinzukommt, verdeckt werden und ein gleichartiger Schlag (der Farbe nach) zu sein scheinen würde. Also beweiset dieser projectirte Versuch nichts wider die Tauglichkeit der nothwendigerblichen Hautfarbe zu einer Racenunterscheidung, sondern nur die Schwierigkeit, dieselbe, sofern sie angeboren ist, an Orten richtig bestimmen zu können, wo die Sonne sie noch mit zufälliger Schminke überdeckt, und bestätigt die Rechtmässigkeit meiner Forderung, Zeugungen von denselben Eltern im Auslande zu diesem Behuf vorzuziehen.

Von den letzteren haben wir nun ein entscheidendes Beispiel an der indischen Hautfarbe eines seit einigen Jahrhunderten in unseren nordischen Ländern sich fortpflanzenden Völkchens, nämlich den Zigeunern. Dass sie ein indisches Volk sind, beweiset ihre Sprache, unabhängig von ihrer Hautfarbe. Aber diese zu erhalten, ist die Natur so hartnäckig geblieben, dass, ob man zwar ihre Anwesenheit in Europa bis auf zwölf Generationen zurück verfolgen kann, sie noch immer so vollständig zum Vorschein kommt, dass, wenn sie in Indien aufwüchsen, zwischen ihnen und den dortigen Landeseingeborenen, allem Vermuthen nach, gar kein Unterschied angetroffen werden würde. Hier nun noch zu sagen, dass man 12 Mal 12 Generationen erwarten müsse, bis die nordische Luft ihre anerbende Farbe völlig ausgebleicht haben würde, hiesse den Nachforscher mit dilatorischen Antworten hinhalten und Ausflüchte suchen. Ihre Farbe aber für blose Varietät ausgeben, wie die des brünetten Spaniers gegen den Dänen, heisst das Gepräge der Natur bezweifeln. Denn sie zeugen mit unseren alten Eingeborenen unausbleiblich halbschlächtige Kinder, welchem Gesetze die Race der Weissen in Ansehung keiner einzigen ihrer charakteristischen Varietäten unterworfen ist.

Aber Seite 155—156 tritt das wichtigste Gegenargument auf, wodurch im Falle, wo es gegründet wäre, bewiesen werden würde, dass, wenn man mir auch meine ursprünglichen Anlagen einräumte, die Angemessenheit der Menschen zu ihren Mutterländern, bei ihrer Verbreitung über die Erdfläche, damit doch nicht bestehen könne. Es liesse sich, sagt Herr Forster, allenfalls noch vertheidigen, dass gerade diejenigen Menschen, deren Anlage sich für dieses oder jenes Klima passt, da oder dort durch eine weise Fügung der Vorsehung geboren würden; aber, fährt er fort, wie ist denn eben diese Vorsehung so kurzsichtig geworden, nicht auf eine zweite Verpflanzung zu den-

ken, wo jener Keim, der nur für ein Klima taugte, ganz zwecklos geworden wäre?

Was den ersten Punkt betrifft, so erinnere man sich, dass ich jene ersten Anlagen nicht als unter verschiedene Menschen vertheilt, — denn sonst wären es so viel verschiedene Stämme geworden, — sondern im ersten Menschenpaare als vereinigt angenommen hatte; und so passten ihre Abkömmlinge, an denen noch die ganze ursprüngliche Anlage für alle künftige Abartungen ungeschieden ist, zu allen Klimaten, (in Potentia,) nämlich so, dass sich derjenige Keim, der sie demjenigen Erdstriche, in welchen sie oder ihre frühen Nachkommen gerathen würden, angemessen machen würde, daselbst entwickeln könnte. Also bedurfte es nicht einer besonderen weisen Fügung, sie in solche Oerter zu bringen, wo ihre Anlagen passten; sondern, wo sie zufälliger Weise hinkamen und lange Zeit ihre Generation fortsetzten, da entwickelte sich der für diese Erdgegend in ihrer Organisation befindliche, sie einem solchen Klima angemessen machende Keim. Die Entwickelung der Anlagen richtet sich nach den Oertern, und nicht, wie es Herr Forster missversteht, mussten etwa die Oerter nach den schon entwickelten Anlagen ausgesucht werden. Dieses alles versteht sich aber nur von der ältesten Zeit, welche lange genug (zur allmähligen Erdbevölkerung) gewährt haben mag, um allererst einem Volke, das eine bleibende Stelle hatte, die zur Entwickelung seiner, derselben angemessenen Anlagen erforderlichen Einflüsse des Klima und Bodens zu verschaffen. Aber nun fährt er fort: wie ist nun derselbe Verstand, der hier so richtig ausrechnete, welche Länder und welche Keime zusammentreffen sollten, (sie mussten, nach dem Vorigen, immer zusammentreffen, wenn man auch will, dass sie nicht ein Verstand, sondern nur dieselbe Natur, die die Organisation der Thiere so durchgängig zweckmässig innerlich eingerichtet hatte, auch für ihre Erhaltung eben so sorgfältig ausgerüstet habe,) auf einmal so kurzsichtig geworden, dass er nicht auch den Fall einer zweiten Verpflanzung vorausgesehen? Dadurch wird ja die angeborne Eigenthümlichkeit, die nur für ein Klima taugt, gänzlich zwecklos u. s. w.

Was nun diesen zweiten Punkt des Einwurfs betrifft, so räume ich ein, dass jener Verstand, oder wenn man lieber will, jene von selbst zweckmässig wirkende Natur, nach schon entwickelten Keimen auf Verpflanzung in der That gar nicht Rücksicht getragen habe, ohne doch deshalb der Unweisheit und Kurzsichtigkeit beschuldigt werden zu dürfen. Sie hat

vielmehr, durch ihre veranstaltete Angemessenheit zum Klima, die Verwechselung desselben, vornehmlich des warmen mit dem kälteren, verhindert. Denn eben diese üble Anpassung des neuen Himmelsstrichs zu dem schon angearteten Naturell der Bewohner des alten hält sie von selbst davon ab. Und wo haben Indier oder Neger in nördlichen Gegenden sich auszubreiten gesucht? — Die aber dahin vertrieben sind, haben in ihrer Nachkommenschaft, (wie die creolischen Neger oder Indier, unter dem Namen der Zigeuner) niemals einen zu ansässigen Landanbauern oder Handarbeitern tauglichen Schlag abgeben wollen.*

Aber eben das, was Herr Forster für eine unüberwindliche Schwierigkeit gegen mein Princip hält, wirft in einer gewissen Anwendung das vortheilhafteste Licht auf dieselbe und löset Schwierigkeiten, wider die keine andere Theorie etwas vermag. Ich nehme an, dass viele Generationen, von der Zeit des Anfangs der Menschengattung, über die allmählige Entwickelung der zur völligen Anartung an ein Klima in ihr befindlichen Anlagen erforderlich gewesen, und dass darüber die, grossentheils durch gewaltsame Naturrevolutionen erzwungene Verbreitung derselben

* Die letzte Bemerkung wird hier nicht als beweisend angeführt, ist aber doch nicht unerheblich. In Herrn Sprengel's Beiträgen, 5tem Theil, S. 268—287, führt ein sachkundiger Mann gegen Ramsay's Wunsch, alle Negersklaven als freie Arbeiter zu gebrauchen, an: dass unter den vielen tausend freigelassenen Negern, die man in Amerika und in England antrifft, er kein Beispiel kenne, dass irgend einer ein Geschäft treibe, was man eigentlich Arbeit nennen kann, vielmehr dass sie ein leichtes Handwerk, welches sie vormals als Sklaven zu treiben gezwungen waren, alsbald aufgeben, wenn sie in Freiheit kommen, um dafür Höker, elende Gastwirthe, Livereibediente, auf den Fischzug oder Jagd Ausgehende, mit einem Worte, Umtreiber zu werden. Eben das findet man auch an den Zigeunern unter uns. Derselbe Verfasser bemerkt hiebei, dass nicht etwa das nördliche Klima zur Arbeit ungeneigt mache; denn sie halten, wenn sie hinter dem Wagen ihrer Herrschaften oder in den ärgsten Winternächten in den kalten Eingängen der Theater (in England) warten müssen, doch lieber aus, als beim Dreschen, Graben, Lastentragen u. s. w. Sollte man hieraus nicht schliessen, dass es, ausser dem Vermögen zu Arbeiten, noch einen unmittelbaren, von aller Anlockung unabhängigen Trieb zur Thätigkeit, (vornehmlich der anhaltenden, die man Emsigkeit nennt,) gebe, der mit gewissen Naturanlagen besonders verwebt ist, und dass Indier sowohl, als Neger nicht mehr von diesem Antriebe in andere Klimate mitbringen und vererben, als sie für ihre Erhaltung in ihrem alten Mutterlande bedurften und von der Natur empfangen hatten, und dass diese innere Anlage eben so wenig erlösche, als die äusserlich sichtbare? Die weit mindern Bedürfnisse aber in jenen Ländern, und die wenige Mühe, die es erfordert, sich auch nur diese zu verschaffen, erfordert keine grösseren Anlagen zur Thätigkeit. — Hier will ich noch etwas aus Marsden's gründlicher Beschreibung von Sumatra (siehe Sprengel's

über den beträchtlichsten Theil der Erde nur mit kümmerlicher Vermehrung der Art hat geschehen können. Wenn nun auch durch diese Ursachen ein Völkchen der alten Welt aus südlicheren Gegenden in die nördlicheren getrieben worden, so muss die Anartung, — die, um den vorigen angemessen zu werden, vielleicht noch nicht vollendet war, — allmählig in Stillstand gesetzt, dagegen einer entgegengesetzten Entwickelung der Anlagen, nämlich für das nördliche Klima, Platz gemacht haben. Setzet nun, dieser Menschenschlag hätte sich nordostwärts immer weiter bis in Amerika herübergezogen, — eine Meinung, die geständlich die grösste Wahrscheinlichkeit hat, — so wären, ehe er sich in diesem Welttheile wiederum beträchtlich nach Süden verbreiten konnte, seine Naturanlagen schon so weit entwickelt worden, als es möglich ist, und diese Entwickelung, nun als vollendet, müsste alle fernere Anartung an ein neues Klima unmöglich gemacht haben. Nun wäre also eine Race gegründet, die bei ihrem Fortrücken nach Süden für alle Klimate immer einerlei, in der That also keinem gehörig angemessen ist, weil die südliche Anartung vor ihrem Ausgange in der Hälfte ihrer Entwickelung unterbrochen, durch die ans nördliche Klima abgewechselt, und so der beharrliche Zustand dieses Menschenhaufens gegründet worden. In der That versichert Don Ulloa, (ein vorzüglich wichtiger Zeuge, der die Einwohner von Amerika in beiden Hemisphären kannte,) die charakteristische Gestalt der Bewohner dieses Welttheils durchgängig sehr ähnlich befunden zu haben. Was die Farbe betrifft, so beschreibt sie einer der neuern Seereisenden, dessen Namen ich jetzt nicht mit Sicherheit nennen kann, wie Eisenrost mit Oel vermischt. Dass aber ihr Naturell zu keiner völligen Angemessenheit mit irgend einem Klima gelangt

Beiträge 6. Theil, S. 198—199) anführen. „Die Farbe ihrer (der Rejangs) Haut ist gewöhnlich gelb, ohne die Beimischung von Roth, welche die Kupferfarbe hervorbringt. Sie sind beinahe durchgängig etwas heller von Farbe, als die Mestizen in anderen Gegenden von Indien. Die weisse Farbe der Einwohner von Sumatra, in Vergleichung mit andern Völkern des Himmelsstrichs, ist meines Erachtens ein starker Beweis, dass die Farbe der Haut keineswegs unmittelbar von dem Klima abhängt. (Eben das sagt er von dort gebornen Kindern der Europäer und Neger in der zweiten Generation, und vermuthet, dass die dunklere Farbe der Europäer, die sich hier lange aufgehalten haben, eine Folge der vielen Gallenkrankheiten sei, denen dort alle ausgesetzt sind.) Hier muss ich noch bemerken, dass die Hände der Eingebornen und Mestizen, unerachtet des heissen Klima, gewöhnlich kalt sind, (ein wichtiger Umstand, der Anzeige gibt, dass die eigenthümliche Hautbeschaffenheit von keinen oberflächlichen äusseren Ursachen herrühren müsse".)

ist, lässt sich auch daraus abnehmen, dass schwerlich ein anderer Grund angegeben werden kann, warum diese Race, zu schwach für schwere Arbeit, zu gleichgültig für emsige, und unfähig zu aller Cultur, (wozu sich doch in der Nahheit Beispiel und Aufmunterung genug findet,) noch tief unter dem Neger selbst steht, welcher doch die niedrigste unter allen übrigen Stufen einnimmt, die wir als Racenverschiedenheiten genannt haben.

Nun halte man alle anderen möglichen Hypothesen an dies Phänomen. Wenn man nicht die von Herrn Forster schon in Vorschlag gebrachte besondere Schöpfung des Negers mit einer zweiten, nämlich des Amerikaners, vermehren will, so bleibt keine andere Antwort übrig, als dass Amerika zu kalt oder zu neu sei, um die Abartung der Neger oder gelben Indier jemals hervorzubringen, oder in so kurzer Zeit, als es bevölkert ist, schon hervorgebracht zu haben. Die erste Behauptung ist, was das heisse Klima dieses Welttheils betrifft, jetzt genugsam widerlegt; und was die zweite betrifft, dass nämlich, wenn man nur noch einige Jahrtausende zu warten Geduld hätte, sich die Neger (wenigstens der erblichen Hautfarbe nach) wohl dereinst hier auch durch den allmähligen Sonneneinfluss hervorfinden würden, so müsste man erst gewiss sein, dass Sonne und Luft solche Einpfropfungen verrichten können, um sich durch einen so ins Weite gestellten, immer nach Belieben weiter hinaus zu rückenden, blos vermutheten Erfolg, nur gegen Einwürfe zu vertheidigen; wie viel weniger kann, da jenes selbst noch gar sehr bezweifelt wird, eine blos beliebige Vermuthung den Thatsachen entgegengestellt werden?

Eine wichtige Bestätigung der Ableitung der unausbleiblich erblichen Verschiedenheiten, durch Entwickelung ursprünglich und zweckmässig in einem Menschenstamme für die Erhaltung der Art zusammenbefindlicher Anlagen, ist, dass die daraus entwickelten Racen nicht sporadisch (in allen Welttheilen, in einerlei Klima, auf gleiche Art) verbreitet, sondern cykladisch in vereinigten Haufen, die innerhalb der Grenzlinie eines Landes, worin jede derselben sich hat bilden können, vertheilt angetroffen werden. So ist die reine Abstammung der Gelbfarbigen innerhalb den Grenzen von Hindostan eingeschlossen, und das nicht weit davon entfernte Arabien, welches grossentheils gleichen Himmelsstrich einnimmt, enthält nichts davon; beide aber enthalten keine Neger, die nur in Afrika, zwischen dem Senegal und Capo Negro (und so weiter im Inwendigen dieses Welttheils) zu finden sind, indessen

das ganze Amerika weder die einen noch die andern, ja gar keinen Racencharakter der alten Welt hat, (die Eskimos ausgenommen, die nach verschiedenen, sowohl von ihrer Gestalt, als selbst ihrem Talent hergenommenen Charakteren, spätere Ankömmlinge aus einem der alten Welttheile zu sein scheinen.) Jede dieser Racen ist gleichsam isolirt, und da sie bei dem gleichen Klima doch von einander, und zwar durch einen dem Zeugungsvermögen einer jeden derselben unabtrennlich anhängenden Charakter sich unterscheiden, so machen sie die Meinung von dem Ursprunge des letzteren aus der Wirkung des Klima sehr unwahrscheinlich, bestätigen dagegen die Vermuthung einer zwar durchgängigen Zeugungsverwandtschaft durch Einheit der Abstammung, aber zugleich die von einer, in ihnen selbst, nicht blos im Klima liegenden Ursache des classischen Unterschiedes derselben, welcher lange Zeit erfordert haben muss, um seine Wirkung angemessen dem Orte der Fortpflanzung, zu thun, und nachdem diese einmal zu Stande gekommen, durch keine Versetzungen neue Abartungen mehr möglich werden lässt, welche denn für nichts Anderes, als eine sich allmählig zweckmässig entwickelnde, in den Stamm gelegte, auf eine gewisse Zahl nach den Hauptverschiedenheiten der Lufteinflüsse eingeschränkte, ursprüngliche Anlage gehalten werden kann. Diesem Beweisgrunde scheint die in den zu Südasien und so weiter ostwärts zum stillen Ocean gehörigen Inseln zerstreute Race der Papuas, welche ich, mit Capt. Forrester, Kaffern genannt habe, (weil er vermuthlich theils in der Hautfarbe, theils in dem Kopf- und Barthaare, welche sie, der Eigenschaft der Neger zuwider, zu ansehnlichem Umfange auskämmen können, kann Ursache gefunden haben, sie nicht Neger zu nennen,) Abbruch zu thun. Aber die daneben anzutreffende wundersame Zerstreuung noch anderer Racen, nämlich der Haraforas, und gewisser mehr dem reinen indischen Stamme ähnlicher Menschen, macht es wieder gut, weil es auch den Beweis für die Wirkung des Klima auf ihre Erbeigenschaft schwächt, indem diese in einem und demselben Himmelsstriche doch so ungleichartig ausfällt. Daher man auch mit gutem Grunde sie nicht für Aborigines, sondern durch wer weiss welche Ursache, (vielleicht eine mächtige Erdrevolution, die von Westen nach Osten gewirkt haben muss,) aus ihren Sitzen vertriebene Fremdlinge, (jene Papuas etwa aus Madagaskar,) zu halten wahrscheinlich findet. Mit den Einwohnern von Frevilleiland, von denen ich Carteret's Nachricht aus dem Gedächtnisse (vielleicht unrichtig) anführte, mag es also beschaffen sein, wie es wolle, so wird man die Beweis-

thümer der Entwickelung der Racenunterschiede in dem vermuthlichen Wohnsitze ihres Stammes auf dem Continent, und nicht auf den Inseln, die allem Ansehen nach allererst nach längst vollendeter Wirkung der Natur bevölkert worden, zu suchen haben.

Soviel zur Vertheidigung meines Begriffs von der Ableitung der erblichen Mannigfaltigkeit organischer Geschöpfe einer und derselben Naturgattung (*species naturalis,* sofern sie durch ihr Zeugungsvermögen in Verbindung stehen und von einem Stamme entsprungen sein* können,) zum Unterschiede von der Schulgattung (*species artificialis,* sofern sie unter einem gemeinschaftlichen Merkmale der blosen Vergleichung stehen,) davon die erstere zur Naturgeschichte, die zweite zur Naturbeschreibung gehört. Jetzt noch etwas über das eigene System des Herrn Forster von dem Ursprunge desselben. Darin sind wir beide einig, dass alles in einer Naturwissenschaft natürlich müsse erklärt werden, weil es sonst zu dieser Wissenschaft nicht gehören würde. Diesem Grundsatze bin ich so sorgfältig gefolgt, dass auch ein scharfsinniger Mann, (Herr O. C. R. Büsching in der Recension meiner obgedachten Schrift) wegen der Ausdrücke von Absichten, von Weisheit und Vorsorge etc. der Natur, mich zu einem Naturalisten, doch mit dem Beisatze: von eigner Art, macht, weil ich in Verhandlungen, welche die blosen Naturkenntnisse und wie weit diese reichen, angehen, (wo es ganz schicklich ist, sich teleologisch auszudrücken,) es nicht rathsam finde, eine theologische Sprache zu führen; um jeder Erkenntnissart ihre Grenzen ganz sorgfältig zu bezeichnen.

Allein ebenderselbe Grundsatz, dass alles in der Naturwissenschaft natürlich erklärt werden müsse, bezeichnet zugleich die Grenzen der-

* Zu einem und demselben Stamme zu gehören bedeutet nicht sofort von einem einzelnen ursprünglichen Paare erzeugt zu sein; es will nur soviel sagen: die Mannigfaltigkeiten, die jetzt in einer gewissen Thiergattung anzutreffen sind, dürfen darum nicht als soviel ursprüngliche Verschiedenheiten angesehen werden. Wenn nun der erste Menschenstamm aus noch soviel Personen (beiderlei Geschlechts), die aber alle gleichartig waren, bestand, so kann ich eben so gut die jetzigen Menschen von einem einzigen Paare, als von vielen derselben ableiten. Herr Forster hält mich im Verdacht, dass ich das Letztere, als ein Factum, und zwar zufolge einer Autorität behaupten wolle; allein es ist nur die Idee, die ganz natürlich aus der Theorie folgt. Was aber die Schwierigkeit betrifft, dass, wegen der reissenden Thiere, das menschliche Geschlecht mit seinem Anfange von einem einzigen Paare schlecht gesichert gewesen sein würde, so kann ihm diese keine sonderliche Mühe machen. Denn seine allgebärende Erde durfte dieselben nur später, als die Menschen, hervorgebracht haben.

selben. Denn man ist zu ihrer äussersten Grenze gelangt, wenn man den letzten unter allen Erklärungsgründen braucht, der noch durch Erfahrung bewährt werden kann. Wo diese aufhören und man mit selbsterdachten Kräften der Materie, nach unerhörten und keiner Belege fähigen Gesetzen, es anfangen muss, da ist man schon über die Naturwissenschaft hinaus, ob man gleich noch immer Naturdinge als Ursachen nennt, zugleich aber ihnen Kräfte beilegt, deren Existenz durch nichts bewiesen, ja sogar ihre Möglichkeit mit der Vernunft schwerlich vereinigt werden kann. Weil der Begriff eines organisirten Wesens es schon bei sich führt, dass es eine Materie sei, in der alles wechselseitig als Zweck und Mittel auf einander in Beziehung steht, und dies sogar nur als System von Endursachen gedacht werden kann, mithin die Möglichkeit desselben nur eine teleologische, keineswegs aber physisch-mechanische Erklärungsart, wenigstens der menschlichen Vernunft, übrig lässt; so kann in der Physik nicht nachgefragt werden, woher denn alle Organisirung selbst ursprünglich herkomme? Die Beantwortung dieser Frage würde, wenn sie überhaupt für uns zugänglich ist, offenbar ausser der Naturwissenschaft in der Metaphysik liegen. Ich meinerseits leite alle Organisation von organischen Wesen (durch Zeugung) ab, und spätere Formen (dieser Art Naturdinge) nach Gesetzen der allmähligen Entwickelung von ursprünglichen Anlagen, (dergleichen sich bei den Verpflanzungen der Gewächse häufig antreffen lassen,) die in der Organisation ihres Stammes anzutreffen waren. Wie dieser Stamm selbst entstanden sei, diese Aufgabe liegt gänzlich über den Grenzen aller dem Menschen möglichen Physik hinaus, innerhalb denen ich doch glaubte mich halten zu müssen.

Ich fürchte daher für Herrn Forster's System nichts von einem Ketzergerichte, (denn das würde sich ebensowohl eine Gerichtsbarkeit ausser seinem Gebiete anmaassen,) auch stimme ich erforderlichen Falles auf eine philosophische Jury (S. 166) von blosen Naturforschern, und glaube doch kaum, dass ihr Ausspruch für ihn günstig ausfallen dürfte. „Die kreissende Erde (S. 80), welche Thiere und Pflanzen ohne Zeugung von ihres Gleichen, aus ihrem weichen, vom Meeresschlamme befruchteten Mutterschoosse entspringen liess, die darauf gegründeten Localzeugungen organischer Gattungen, da Afrika seine Menschen (die Neger), Asien die seinigen (alle übrigen) (S. 158) hervorbrachte, die davon abgeleitete Verwandtschaft aller in einer unmerklichen Abstufung vom Menschen zum Wallfische (S. 77) und so weiter hinab (vermuthlich

bis zu Moosen und Flechten, nicht blos im Vergleichungssystem, sondern im Erziehungssystem aus gemeinschaftlichem Stamme) gehenden Naturkette* organischer Wesen", — diese würden zwar nicht machen, dass der Naturforscher davor, als vor einem Ungeheuer (S. 75) zurückbebte, (denn es ist ein Spiel, womit sich wohl Mancher irgend einmal unterhalten hat, das er aber, weil damit nichts ausgerichtet wird, wieder aufgab,) er würde aber doch davon durch die Betrachtung zurückgescheucht werden, dass er sich hiedurch unvermerkt von dem fruchtbaren Boden der Naturforschung in der Wüste der Metaphysik verirre. Zudem kenne ich noch eine eben nicht (S. 75) unmännliche Furcht, nämlich vor allem zuückzubeben, was die Vernunft von ihren ersten Grundsätzen abspannt und ihr es erlaubt macht, in grenzenlosen Einbildungen herumzuschweifen. Vielleicht hat Herr FORSTER auch hiedurch nur irgend einem Hypermetaphysiker, (denn dergleichen gibt's auch, die nämlich die Elementarbegriffe nicht kennen, die sie auch zu verachten sich anstellen, und doch heroisch auf Eroberungen ausgehen,) einen Gefallen thun und Stoff für dessen Phantasie geben wollen, um sich hernach hierüber zu belustigen.

Wahre Metaphysik kennt die Grenzen der menschlichen Vernunft, und unter anderen diesen ihren Erbfehler, den sie nie verleugnen kann: dass sie schlechterdings keine Grundkräfte *a priori* erdenken kann und darf, (weil sie alsdenn lauter leere Begriffe aushecken würde,) sondern nichts weiter thun kann, als die, so ihr die Erfahrung lehrt, (sofern sie nur dem Anscheine nach verschieden, im Grunde aber identisch sind,) auf die kleinstmögliche Zahl zurückzuführen, und die dazu gehörige Grundkraft, wenn's die Physik gilt, in der Welt, wenn es aber die Metaphysik angeht, (nämlich die nicht weiter abhängige anzugeben,) allenfalls ausser der Welt zu suchen. Von einer Grundkraft aber, (da wir sie nicht anders, als durch die Beziehung einer Ursache auf eine Wirkung kennen,) können wir keinen andern Begriff geben und keinen Namen dafür ausfinden, als der von den Wirkung hergenommen ist und gerade nur diese Beziehung ausdrückt.** Nun ist der Begriff eines orga-

* Ueber diese, vornehmlich durch BONNET sehr beliebt gewordene Idee verdient des Herrn Prof. BLUMENBACH Erinnerung (Handbuch der Naturgeschichte 1779. Vorrede §. 7) gelesen zu werden. Dieser einsehende Mann legt auch den Bildungstrieb, durch den er soviel Licht in die Lehre der Zeugungen gebracht hat, nicht der unorganischen Materie, sondern nur den Gliedern organisirter Wesen bei.

** Z. B. die Einbildung im Menschen ist eine Wirkung, die wir mit andern

nisirten Wesens dieser: dass es ein materielles Wesen sei, welches nur durch die Beziehung alles dessen, was in ihm enthalten ist, auf einander als Zweck und Mittel möglich ist, (wie auch wirklich jeder Anatomiker, als Physiolog, von diesem Begriffe ausgeht.) Eine Grundkraft, durch die eine Organisation gewirkt würde, muss also als eine nach Zwecken wirkende Ursache gedacht werden, und zwar so, dass diese Zwecke der Möglichkeit der Wirkung zum Grunde gelegt werden müssen. Wir kennen aber dergleichen Kräfte ihrem Bestimmungsgrunde nach, durch Erfahrung, nur in uns selbst, nämlich an unserem Verstande und Willen, als eine Ursache der Möglichkeit gewisser ganz nach Zwecken eingerichteter Producte, nämlich der Kunstwerke. Verstand und Wille sind bei uns Grundkräfte, deren der letztere, sofern er durch den ersteren bestimmt wird, ein Vermögen ist, etwas gemäss einer Idee, die Zweck genannt wird, hervorzubringen. Unabhängig von aller Erfahrung aber sollen wir uns keine neue Grundkraft erdenken, dergleichen doch diejenige sein würde, die in einem Wesen zweckmässig wirkte, ohne doch den Bestimmungsgrund in einer Idee zu haben. Also ist der Begriff von dem Vermögen eines Wesens, aus sich selbst zweckmässig, aber ohne Zweck und Absicht, die in ihr oder in ihrer Ursache lägen, zu wirken, — als eine besondere Grundkraft, von der die Erfahrung kein Beispiel gibt, völlig erdichtet und leer, d. i. ohne die mindeste Gewähr-

Wirkungen des Gemüthes nicht als einerlei erkennen. Die Kraft, die sich darauf bezieht, kann daher nicht anders, als Einbildungskraft (als Grundkraft) genannt werden. Eben so sind unter dem Titel der bewegenden Kräfte Zurückstossungs- und Anziehungskraft Grundkräfte. Zu der Einheit der Substanz haben Verschiedene geglaubt, eine einige Grundkraft annehmen zu müssen, und haben sogar gemeint, sie zu erkennen, indem sie blos den gemeinschaftlichen Titel verschiedener Grundkräfte nannten, z. B. die einzige Grundkraft der Seele sei Vorstellungskraft der Welt, gleich als ob ich sagte: die einzige Grundkraft der Materie ist bewegende Kraft, weil Zurückstossung und Anziehung beide unter dem gemeinschaftlichen Begriffe der Bewegung stehen. Man verlangt aber zu wissen, ob sie auch von dieser abgeleitet werden können, welches unmöglich ist. Denn die niedrigeren Begriffe können nach dem, was sie Verschiedenes haben, von dem höheren niemals abgeleitet werden; und was die Einheit der Substanz betrifft, von der es scheint, dass sie die Einheit der Grundkraft schon in ihrem Begriffe bei sich führe, so beruht diese Täuschung auf einer unrichtigen Definition der Kraft. Denn diese ist nicht das, was den Grund der Wirklichkeit der Accidenzen enthält, (denn das ist die Substanz,) sondern ist blos das Verhältniss der Substanz zu den Accidenzen, soferne sie den Grund ihrer Wirklichkeit enthält. Es können aber der Substanz (unbeschadet ihrer Einheit) verschiedene Verhältnisse gar wohl beigelegt werden.

leistung, dass ihr überhaupt irgend ein Object correspondiren könne. Es mag also die Ursache organisirter Wesen in der Welt oder ausser der Welt anzutreffen sein, so müssen wir entweder aller Bestimmung ihrer Ursache entsagen, oder ein intelligentes Wesen uns dazu denken; nicht als ob wir, (wie der sel. MENDELSSOHN mit Anderen glaubte,) einsähen, dass eine solche Wirkung aus einer andern Ursache unmöglich sei, sondern weil wir, um eine andere Ursache mit Ausschliessung der Endursachen zum Grunde zu legen, uns eine Grundkraft erdichten müssten, wozu die Vernunft durchaus keine Befugniss hat, weil es ihr alsdenn keine Mühe machen würde, alles, was sie will und wie sie will, zu erklären.

Und nun die Summe von allem gezogen! Zwecke haben eine gerade Beziehung auf Vernunft, sie mag nun eine fremde oder unsere eigene sein. Allein um sie auch in fremder Vernunft zu setzen, müssen wir unsere eigene wenigstens als ein Analogon derselben zum Grunde legen; weil sie ohne diese gar nicht vorgestellt werden können. Nun sind die Zwecke entweder Zwecke der Natur oder der Freiheit. Dass es in der Natur Zwecke geben müsse, kann kein Mensch *a priori* einsehen; dagegen er *a priori* ganz wohl einsehen kann, dass es darin eine Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen geben müsse. Folglich ist der Gebrauch des teleologischen Princips in Ansehung der Natur jederzeit empirisch bedingt. Ebenso würde es mit den Zwecken der Freiheit bewandt sein, wenn dieser vorher die Gegenstände des Wollens durch die Natur (in Bedürfnissen und Neigungen) als Bestimmungsgründe gegeben werden müssten, um, blos vermittelst der Vergleichung derselben unter einander und mit ihrer Summe dasjenige durch Vernunft zu bestimmen, was wir uns zum Zwecke machen. Allein die Kritik der praktischen Vernunft zeigt, dass es reine praktische Principien gebe, wodurch die Vernunft *a priori* bestimmt wird, und die also *a priori* den Zweck derselben angeben. Wenn also der Gebrauch des teleologischen Princips zu Erklärungen der Natur, darum, weil es auf empirische Bedingungen eingeschränkt ist, den Urgrund der zweckmässigen Verbindung niemals vollständig und für alle Zwecke bestimmt genug angeben kann; so muss man dieses dagegen von einer reinen Zwecklehre (welche keine andere, als die der Freiheit sein kann,) erwarten, deren Princip *a priori* die Be-

ziehung einer Vernunft überhaupt auf das Ganze aller Zwecke enthält und nur praktisch sein kann. Weil aber eine reine praktische Teleologie, d. i. eine Moral, ihre Zwecke in der Welt wirklich zu machen bestimmt ist, so wird sie deren Möglichkeit in derselben, sowohl was die darin gegebenen Endursachen betrifft, als auch die Angemessenheit der obersten Weltursache zu einem Ganzen aller Zwecke, als Wirkung, mithin sowohl die natürliche Teleologie, als auch die Möglichheit einer Natur überhaupt, d. i. die Transscendental-Philosophie, nicht verabsäumen dürfen, um der praktischen reinen Zwecklehre objective Realität, in Absicht auf die Möglichkeit des Objects in der Ausübung, nämlich die des Zwecks, den sie als in der Welt zu bewirken vorschreibt, zu sichern.

In beider Rücksicht hat nun der Verfasser der Briefe über die Kant'sche Philosophie sein Talent, Einsicht und ruhmwürdige Denkungsart, jene zu allgemein nothwendigen Zwecken nützlich anzuwenden, musterhaft bewiesen, und ob es zwar eine Zumuthung an den vortrefflichen Herausgeber gegenwärtiger Zeitschrift ist, welche der Bescheidenheit zu nahe zu treten scheint, habe ich doch nicht ermangeln können, ihn um die Erlaubniss zu bitten, meine Anerkennung des Verdienstes, das der ungenannte, und mir bis nur vor kurzem unbekannte Verfasser jener Briefe um die gemeinschaftliche Sache einer nach festen Grundsätzen geführten, sowohl speculativen als praktischen Vernunft, sofern ich einen Beitrag dazu zu thun bemüht gewesen, in seine Zeitschrift einrücken zu dürfen. Das Talent einer lichtvollen, sogar anmuthigen Darstellung trockener abgezogener Lehren, ohne Verlust ihrer Gründlichkeit, ist so selten, (am wenigsten dem Alter beschieden) und gleichwohl so nützlich, ich will nicht sagen, blos zur Empfehlung, sondern selbst zur Klarheit der Einsicht, der Verständlichkeit und der damit verknüpften Ueberzeugung, — dass ich mich verbunden halte, demjenigen Manne, der meine Arbeiten, welchen ich diese Erleichterung nicht verschaffen konnte, auf solche Weise ergänzte, meinen Dank öffentlich abzustatten.

Ich will bei dieser Gelegenheit nur noch mit Wenigem den Vorwurf entdeckter vorgeblicher Widersprüche, in einem Werke von ziemlichem Umfange, ehe man es im Ganzen wohl gefasst hat, berühren. Sie schwinden insgesammt von selbst, wenn man sie in der Verbindung mit dem Uebrigen betrachtet. In der Leipz. gelehrt. Zeitung 1787, Nr. 94 wird das, was in der Kritik etc. Auflage 1787, in der Einleitung S. 3, Z. 7 steht mit dem, was bald darauf S. 5, Z. 1 und 2 angetroffen wird, als im

geraden Widerspruche stehend angegeben; denn in der ersteren Stelle hatte ich gesagt: von den Erkenntnissen *a priori* heissen diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist, und hatte als ein Beispiel des Gegentheils den Satz angeführt: alles Veränderliche hat eine Ursache. Dagegen führe ich S. 5 eben diesen Satz zum Beispiel einer reinen Erkenntniss *a priori*, d. i. einer solchen, die von nichts Empirischem abhängig ist, an; zweierlei Bedeutungen des Worts rein, von denen ich aber im ganzen Werke es nur mit der letzteren zu thun habe. Freilich hätte ich den Missverstand durch ein Beispiel der ersteren Art Sätze verhüten können: alles Zufällige hat eine Ursache. Denn hier ist gar nichts Empirisches beigemischt. Wer besinnt sich aber auf alle Veranlassungen zum Missverstande? — Eben das ist mir mit einer Note zur Vorrede der metaph. Anfangsgr. d. Naturwissenschaft S. XIV — XVII [1] widerfahren, da ich die Deduction der Kategorien zwar für wichtig, aber nicht für äusserst nothwendig ausgebe, Letzteres aber in der Kritik doch geflissentlich behaupte. Aber man sieht leicht, dass sie dort nur zu einer negativen Absicht, nämlich um zu beweisen, es könne vermittelst ihrer allein (ohne sinnliche Anschauung) gar kein Erkenntniss der Dinge zu Stande kommen, in Betrachtung gezogen wurden, da es denn schon klar wird, wenn man auch nur die **Exposition** der Kategorien (als blos auf Objecte überhaupt angewandte logische Functionen) zur Hand nimmt. Weil wir aber von ihnen doch einen Gebrauch machen, darin sie zur Erkenntniss der Objecte (der Erfahrung) wirklich gehören, so musste nun auch die Möglichkeit einer objectiven Gültigkeit solcher Begriffe *a priori* in Beziehung auf's Empirische besonders bewiesen werden, damit sie nicht gar ohne Bedeutung, oder auch nicht empirisch entsprungen zu sein geurtheilt würden; und das war die positive Absicht, in Ansehung deren die Deduction allerdings unentbehrlich nothwendig ist.

Ich erfahre eben jetzt, dass der Verfasser obbenannter Briefe, Herr Rath Reinhold, seit kurzem Professor der Philosophie in Jena sei; ein Zuwachs, der dieser berühmten Universität nicht anders, als sehr vortheilhaft sein kann.

[1]) s. oben S. 363 ff.

XVI.

Sieben kleine Aufsätze

aus

den Jahren 1788—1791.

„Diese kleinen Aufsätze theilte KANT dem Professor KIESEWETTER während seines zweimaligen Aufenthaltes (zuerst im Jahre $17^{88}/_{89}$ und dann 1791) in Königsberg mit. KIESEWETTER hatte die Erlaubniss von KANT erhalten, einen Tag um den andern die Vormittagsstunden von 11 bis 12 Uhr bei ihm zuzubringen. Die Zeit wurde zu Unterredungen über philosophische Gegenstände, zu Erklärungen schwieriger Stellen in KANT's Schriften, zu Beantwortung von Fragen verwandt, die KIESEWETTER vorlegte, oder auch solcher, deren Beantwortung KANT in der vorhergegangenen Stunde als einen Gegenstand des Nachdenkens vorgeschlagen hatte. Dabei geschah es mehrere Male, dass KANT eigene kleine Aufsätze dem KIESEWETTER mit nach Hause gab, um sie vorher für die nächste Unterredung durchzulesen. Oftmals theilte auch KANT nach längerer Besprechung eines Gegenstandes in der darauf folgenden Stunde den Inhalt seiner Behauptungen schriftlich mit. Zu solchen Aufsätzen gehören die hier zuerst durch den Druck mitgetheilten, von denen einige . . . in späteren Druckschriften mehr ausgeführt sind, aber dennoch im ersten Entwurf durch die lebhafte Frische der Gedanken ihr besonderes Interesse für die öffentliche Mittheilung besitzen. Ich lasse sie hier in der von KIESEWETTER bereits 1808 handschriftlich gemachten Reihenfolge abdrucken. Die Mittheilung derselben verdanke ich der zuvorkommenden Gewogenheit des Geheimen-Legationsraths VARNHAGEN von ENSE."

F. W. SCHUBERT [in J. KANT's sämmtl. W. herausgegeben v. K. ROSENKRANZ u. F. W. SCHUBERT Th. XI., Abth. 1. S. 260.

1. Beantwortung der Frage: ist es eine Erfahrung, dass wir denken?

Eine empirische Vorstellung, deren ich mir bewusst bin, ist Wahrnehmung; das, was ich zu der Vorstellung der Einbildungskraft vermittelst der Auffassung und Zusammenfassung *(comprehensio aesthetica)* des Mannigfaltigen der Wahrnehmung denke, ist die empirische Erkenntniss des Objects, und das Urtheil, welches eine empirische Erkenntniss ausdrückt, ist Erfahrung.

Wenn ich mir *a priori* ein Quadrat denke, so kann ich nicht sagen, dieser Gedanke sei Erfahrung; wohl aber kann dieses gesagt werden, wenn ich eine schon gezeichnete Figur in der Wahrnehmung auffasse, und die Zusammenfassung des Mannigfaltigen derselben vermittelst der Einbildungskraft unter dem Begriff des Quadrats denke. In der Erfahrung und durch dieselbe werde ich vermittelst der Sinne belehrt; allein wenn ich ein Object der Sinne mir blos willkührlich denke, so werde ich von demselben nicht belehrt und hänge bei meiner Vorstellung in nichts vom Objecte ab, sondern bin gänzlich Urheber derselben.

Aber auch das Bewusstsein, einen solchen Gedanken zu haben, ist keine Erfahrung; eben darum, weil der Gedanke keine Erfahrung, Bewusstsein aber an sich nichts Empirisches ist. Gleichwohl aber bringt dieser Gedanke einen Gegenstand der Erfahrung hervor oder eine Bestimmung des Gemüths, die beobachtet werden kann, sofern es nämlich durch das Denkungsvermögen afficirt wird; ich kann daher sagen: ich habe erfahren, was dazu gehört, um eine Figur von vier gleichen Seiten und rechten Winkeln so in Gedanken zu fassen, dass ich davon die Eigenschaften demonstriren kann. Dies ist das empirische Bewusstsein der Bestimmung meines Zustandes in der Zeit durch das Denken; das Denken selbst, ob es gleich auch in der Zeit geschieht, nimmt auf die Zeit gar nicht Rücksicht, wenn die Eigenschaften einer Figur gedacht werden.

Aber Erfahrung ist, ohne Zeitbestimmung damit zu verbinden, unmöglich, weil ich dabei passiv bin und mich nach der formalen Bedingung des innern Sinnes afficirt fühle.

Das Bewusstsein, wenn ich eine Erfahrung anstelle, ist Vorstellung meines Daseins, sofern es empirisch bestimmt ist, d. i. in der Zeit. Wäre nun dieses Bewusstsein wieder selbst empirisch, so würde dieselbe Zeitbestimmung wiederum als unter den Bedingungen der Zeitbestimmung meines Zustandes enthalten müssen vorgestellt werden. Es müsste also noch eine andere Zeit gedacht werden, unter der (nicht in der) die Zeit, welche die formale Bedingung meiner innern Erfahrung ausmacht, enthalten wäre. Also gäbe es eine Zeit, in welcher und mit welcher zugleich eine gegebene Zeit verflösse, welches ungereimt ist. Das Bewusstsein aber, eine Erfahrung anzustellen oder auch überhaupt zu denken, ist ein transscendentales Bewusstsein, nicht Erfahrung.

Anmerkungen zu diesem Aufsatz.

Die Handlung der Einbildungskraft, einem Begriff eine Anschauung zu geben, ist *exhibitio*. Die Handlung der Einbildungskraft, aus einer empirischen Anschauung einen Begriff zu machen, ist *comprehensio*.

Auffassung der Einbildungskraft, *apprehensio aesthetica*. Zusammenfassung derselben, *comprehensio aesthetica* (ästhetisches Begreifen); ich fasse das Mannigfaltige in eine ganze Vorstellung und so bekommt sie eine gewisse Form.

2. Ueber Wunder.

Es kann weder durch ein Wunder, noch durch ein geistiges Wesen in der Welt eine Bewegung hervorgebracht werden, ohne eben so viel Bewegung in entgegengesetzter Richtung zu wirken, folglich nach Gesetzen der Wirkung und Gegenwirkung der Materie; denn widrigenfalls würde eine Bewegung des Universi im leeren Raum entspringen.

Es kann aber auch keine Veränderung in der Welt, (also kein Anfang jener Bewegung) entspringen, ohne durch Ursachen in der Welt nach Naturgesetzen überhaupt bestimmt zu sein, also nicht durch Freiheit oder eigentliche Wunder; denn weil nicht die Zeit die Ordnung der Begebenheiten bestimmt, sondern umgekehrt die Begebenheiten, d. i. die

Erscheinungen nach dem Gesetze der Natur (der Causalität) die Zeit bestimmen, so würde eine Begebenheit, die unabhängig davon in der Zeit geschähe oder bestimmt wäre, einen Wechsel in der leeren Zeit voraussetzen, folglich die Welt selbst in der absoluten Zeit ihrem Zustande nach bestimmt sein.

Anmerkungen.

1. Man kann die Wunder eintheilen in äussere und innere, d. h. in Veränderungen der Erscheinung für den äussern und in die für den innern Sinn. Jene geschehen im Raume, diese in der Zeit. Wären Wunder im Raume möglich, so wäre es möglich, dass Erscheinungen geschehen, bei denen nicht Wirkung und Gegenwirkung gleich gross sind. Alle Veränderungen im Raume sind nämlich Bewegungen. Eine Bewegung aber, die durch ein Wunder hervorgebracht werden soll, deren Ursache soll nicht in den Erscheinungen zu suchen sein. Das Gesetz der Wirkung und Gegenwirkung aber beruht darauf, dass Ursache und Wirkung zur Sinnenwelt (zu den Erscheinungen) gehören, d. i. im relativen Raum vorgestellt werden; da dies nun bei den Wundern im Raume von der Ursache nicht gilt, so werden sie auch nicht unter dem Gesetz der Wirkung und Gegenwirkung stehen. Wird nun durch ein Wunder eine Bewegung gewirkt, so wird, da sie nicht unter dem Gesetz der Wirkung und Gegenwirkung steht, durch sie das *centrum gravitatis* der Welt verändert werden, d. i. mit andern Worten, die Welt würde sich im leeren Raume bewegen; eine Bewegung im leeren Raume ist aber ein Widerspruch; sie wäre nämlich die Relation eines Dinges zu einem Nichts; denn der leere Raum ist eine blose Idee.

Auf eine ähnliche Art wird bewiesen, dass es keine Wunder in Ansehung der Erscheinungen in der Zeit geben kann. Eine Erscheinung in der Zeit ist nämlich ein Wunder, wenn die Ursache derselben nicht in der Zeit gegeben werden kann, nicht unter den Bedingungen derselben steht. Da aber allein dadurch, dass beide, Ursache und Wirkung, zu den Erscheinungen gehören, die letztere in der relativen Zeit bestimmt werden kann, so wird dies bei einer Wirkung, die durch ein Wunder hervorgebracht wird, nicht geschehen können, weil ihre Ursache nicht zu den Erscheinungen gehört. Es wird also eine übernatürliche Begebenheit nicht in der relativen, sondern in der absoluten (leeren) Zeit bestimmt sein. Eine Bestimmung in der leeren Zeit ist ein Widerspruch, weil zu einer jeden Relation zwei Correlata gegeben werden müssen.

2. Wunder ist eine Begebenheit, deren Grund nicht in der Natur zu finden ist. Es ist entweder *miraculum rigorosum*, das in einem Dinge ausser der Welt (also nicht in der Natur) seinen Grund hat; oder *miraculum comparativum*, das zwar seinen Grund in einer Natur hat, aber in einer solchen, deren Gesetze wir nicht kennen; von der letztern Art sind die Dinge, die man den Geistern zuschreibt. *Miraculum rigorosum* ist entweder *materiale*, wo auch die Kraft, die das Wunder hervorbrachte, ausserhalb der Welt ist, oder *formale*, wo die Kraft zwar in der Welt, die Bestimmung derselben aber ausserhalb der Welt sich findet; z. B. wenn man das Austrocknen des rothen Meeres beim Durchgang der Kinder Israel für ein Wunder hielt, so ist es ein *miraculum materiale*, wenn man es für eine unmittelbare Wirkung der Gottheit ausgibt, hingegen ein *miraculum formale*, wenn man es durch einen Wind austrocknen lässt, der aber durch die Gottheit gesandt wurde.

Ferner ist das *miraculum* entweder *occasionale*, oder *praestabilitum*. Im ersten Falle nimmt man an, die Gottheit sei unmittelbar ins Mittel getreten; im andern aber lässt man die Begebenheit durch eine Reihe von Ursachen und Wirkungen hervorgebracht werden, die alle dieser einzigen Begebenheit wegen da sind.

3. Widerlegung des problematischen Idealismus.

Man theilt den Idealismus in den problematischen (den des Cartesius) und in den dogmatischen (den des Berkeley). Der letzte leugnet das Dasein aller Dinge ausser dem des Behauptenden; der erste hingegen sagt blos, dass man dasselbe nicht beweisen könne. Wir wollen uns hier blos auf den problematischen Idealismus einschränken.

Der problematische Idealist gibt zu, dass wir Veränderungen durch unsern innern Sinn wahrnehmen, er leugnet aber, dass man darum auf das Dasein äusserer Gegenstände im Raum schliessen könne, weil der Schluss von einer Wirkung auf eine bestimmte Ursache nicht gültig sei. — Veränderung des innern Sinnes oder innere Erfahrung wird also von dem Idealisten zugegeben, und wenn man ihn daher widerlegen will, so kann dies nicht anders geschehen, als dass man ihm zeigt, diese innere Erfahrung oder, welches einerlei ist, das empirische Bewusstsein meines Daseins setze äussere Wahrnehmung voraus.

Man muss hier das transscendentale und empirische Bewusstsein wohl unterscheiden; jenes ist das Bewusstsein Ich denke und geht aller Erfahrung vorher, indem es sie erst möglich macht. Dies transscendentale Bewusstsein liefert uns aber keine Erkenntniss unserer Selbst; denn Erkenntniss unserer Selbst ist die Bestimmung unseres Daseins in der Zeit, und soll dies geschehen, so muss ich meinen innern Sinn afficiren. Ich denke z. B. über die Gottheit nach und verbinde mit diesen Gedanken das transscendentale Bewusstsein, (denn sonst würde ich nicht denken können,) ohne mich mir dabei doch in der Zeit vorzustellen, welches geschehen müsste, wenn ich mir dieser Vorstellung durch meinen innern Sinn bewusst wäre. Geschehen Eindrücke auf meinen innern Sinn, so setzt dies voraus, dass ich mich selbst afficire, (ob es gleich uns unerklärbar ist, wie dies zugeht,) und so setzt also das empirische Bewusstsein das transscendentale voraus.

In unserm innern Sinn wird unser Dasein in der Zeit bestimmt und setzt also die Vorstellung der Zeit selbst voraus; in der Zeit aber ist die Vorstellung des Wechsels enthalten; Wechsel setzt etwas Beharrliches voraus, woran es wechselt und welches macht, dass der Wechsel wahrgenommen wird. Die Zeit selbst ist zwar beharrlich, aber sie kann allein nicht wahrgenommen werden; folglich muss es ein Beharrliches geben, woran man den Wechsel in der Zeit wahrnehmen kann. Dies Beharrliche können wir selbst nicht sein, denn wir sind eben als Gegenstand des innern Sinnes durch die Zeit bestimmt; es kann also das Beharrliche blos in dem, was durch den äussern Sinn gegeben wird, gesetzt werden. So setzt also Möglichkeit der innern Erfahrung Realität des äussern Sinnes voraus. Denn gesetzt, man wollte sagen, auch die Vorstellung des durch den äussern Sinn gegebenen Beharrlichen sei blos durch den innern Sinn gegebene Wahrnehmung, die nur durch die Einbildungskraft als durch den äussern Sinn gegeben vorgestellt wird, so würde es doch überhaupt (wenn auch gleich nicht für uns) möglich sein müssen, sich derselben als zum innern Sinn gehörig bewusst zu werden, d. h. es würde möglich sein, den Raum sich als eine Zeit (nach einer Dimension) vorzustellen, welches sich selbst widerspricht. Es hat also der äussere Sinn Realität, weil ohne ihn der innere Sinn nicht möglich ist. — Hieraus scheint zu folgen, dass wir unser Dasein in der Zeit immer nur im Commercio erkennen.

4. Ueber particuläre Providenz.

Wir können uns keine Einrichtung nach Zwecken als bei dem Zufälligen denken; folglich kann die göttliche Vorsehung sich nur beim Zufälligen beweisen, und es ist ungereimt, sie auf das Nothwendige auszudehnen. Es entsteht nun die Frage: sorgt Gott blos für das Allgemeine, oder auch für das Besondere? Wir nehmen die Frage in dem Sinn: hat Gott nur blos einen grossen allgemeinen Zweck, dem alles untergeordnet sein muss, oder hat er sich mehrere einzelne Zwecke vorgesetzt, die zusammengenommen einen Zweck ausmachen? Man muss die erste Frage bejahen, die andere verneinen; denn ich kann es mir nicht vorstellen, wie mehrere Zwecke zusammengenommen einen ausmachen; unsere Vernunft geht vielmehr den entgegengesetzten Weg und nimmt eins an, von dem sie auf mehrere heruntersteigt; dessen ungeachtet können mehrere Beschaffenheiten als zweckmässig gedacht werden, ohne jedoch wegen eines besondern Zweckes da zu sein. Alles, was in der Welt geschieht, muss zwar dem grossen alleinigen Zweck nicht entgegen sein; allein ich kann mir nicht vorstellen, dass es selbst wieder eines besondern Zweckes wegen da sei; denn nähme man das Letztere an, so würde man in grosse Verwirrung gerathen, weil nicht blos der Willkühr zu viel überlassen bleibt, sondern auch eine Sache um mehrerer Zwecke willen da sein würde, welches unmöglich ist, da ein Zweck den zureichenden Grund eines Dinges enthalten muss und ein Grund doch nicht mehr als zureichend sein kann. Z. B. die Luft ist zum Leben nothwendig; sieht man nun das Leben der Geschöpfe als den Zweck der Luft an, so wird dies als der zureichende Grund derselben gedacht. Die Luft dient aber auch zum Sprechen; doch muss man nicht sagen, das Sprechen sei der Zweck derselben; denn sonst würde sie zwei zureichende Gründe haben. Die Luft ist zum Sprechen zweckmässig; das heisst aber keineswegs, das Sprechen sei der Zweck der Luft, weil dies sagen würde, das Sprechen sei der zureichende Grund, weshalb die Luft geschaffen sei. Sehr oft meint man, es seien Dinge als Mittel zu Zwecken hervorgebracht, die offenbar blos mechanischen Ursprungs sind; z. B. wenn man sagt: der Continent ist Insel; er ist aber deshalb mit Meer umgeben, damit die Gemeinschaft unter den Menschen erleichtert werde, so begeht man gewiss einen Fehler, indem deutliche Spuren vorhanden sind, dass die jetzige Beschaffenheit der Erde eine blose Wirkung mechanischer Ursachen ist. — Wendet man ein, dass, wenn alles blos Mittel zu dem

einen grossen Zwecke der Gottheit ist, es dadurch nothwendig gemacht wird, und also die Zufälligkeit z. B. der Schicksale der Menschen aufhört, so muss man bedenken, dass bei Gott der Unterschied zwischen möglich, wirklich und nothwendig wegfällt.

5. Vom Gebet.

Dem Gebete andere als natürliche Folgen beizulegen ist thöricht und bedarf keiner ausführlichen Widerlegung; man kann nur fragen: ist nicht das Gebet seiner natürlichen Folgen wegen beizubehalten? Zu diesen natürlichen Folgen zählt man, dass durchs Gebet die in der Seele vorhandenen dunkeln und verworrenen Vorstellungen deutlicher gemacht, oder ihnen ein höherer Grad der Lebhaftigkeit ertheilt werde, dass es den Beweggründen zur Tugend dadurch eine grössere Wirksamkeit ertheilt u. s. w. Hierbei ist nun erstlich zu merken, dass das Gebet aus den angeführten Gründen doch nur subjectiv zu empfehlen ist; denn derjenige, welcher die vom Gebete gerühmten Wirkungen auf eine andere Weise erreichen kann, wird desselben nicht nöthig haben. — Ferner lehrt uns die Psychologie, dass sehr oft die Auseinandersetzung eines Gedanken die Wirkung schwächt, welche derselbe, da er noch im Ganzen und Grossen vorhanden, wenn gleich dunkel und unentwickelt, hervorbrachte. Aber endlich ist auch bei dem Gebete Heuchelei; denn der Mensch mag nun laut beten, oder seine Ideen innerlich in Worte auflösen, so stellt er sich die Gottheit als etwas vor, das den Sinnen gegeben werden kann, da sie doch blos ein Princip ist, das seine Vernunft ihn anzunehmen zwingt. Das Dasein einer Gottheit ist nicht bewiesen, sondern es wird postulirt, und es kann also blos dazu dienen, wozu die Vernunft gezwungen war, es zu postuliren. Denkt nun der Mensch: wenn ich zu Gott bete, so kann mir dies auf keinen Fall schaden; denn ist er nicht, nun gut, so habe ich des Guten zuviel gethan; ist er aber, so wird es mir nützen; so ist diese Prosopopöia Heuchelei, indem beim Gebet vorausgesetzt werden muss, dass derjenige, der es verrichtet, gewiss überzeugt ist, dass Gott existirt. Daher kommt es auch, dass derjenige, welcher schon grosse Fortschritte im Guten gemacht hat, aufhört zu beten; denn Redlichkeit gehört zu seinen ersten Maximen; — ferner, dass diejenigen, welche man beten findet, sich schämen. In den öffentlichen Vorträgen an das Volk kann und muss das Gebet beibehalten werden, weil es wirklich

rhetorisch von grosser Wirkung sein und einen grossen Eindruck machen kann, und man überdies in den Vorträgen an das Volk zu ihrer Sinnlichkeit sprechen und sich zu ihnen so viel wie möglich herablassen muss.

6. Ueber das Moment der Geschwindigkeit im Anfangsaugenblicke des Falls.

Man kann nicht sagen, ein Körper habe im Anfangsaugenblicke des Falls eine gewisse Geschwindigkeit und könne deren verschiedene haben; z. B. eine andere auf der Oberfläche der Sonne, eine andere auf der Oberfläche der Erde, sondern man kann ihm blos eine verschiedene Tendenz zur Bewegung beilegen. Man kann die Wahrheit dieses Satzes auf folgende Art darthun.

Es sei AB eine gewisse Zeit und ein Körper habe in derselben durch den Fall eine Geschwindigkeit BK erlangt; man mache $BK = KC$ oder $BC = 2\,BK$, so wird derjenige Körper, welcher durch den Fall in der Zeit AB die Geschwindigkeit BC erlangt, im Anfangsaugenblicke ein doppelt so grosses Moment der Geschwindigkeit haben müssen. Man kann aber diese Momente nicht selbst schon Geschwindigkeit nennen; denn gesetzt, dies ginge an, so sei AD ein unendlich kleiner Theil der Zeit AB; dann ist für BK, DE, und für BC, DF das Moment; und $DF = 2\,DE$. Nimmt man nun $AG = 2\,AD$, so wird, da $AD : AG = DE : GH$, $GH = 2\,DE$ und also $GH = DF$ sein. Da ein Körper nicht eher eine Geschwindigkeit DF erlangen kann, bis er alle kleinern (hier also DE) durchgegangen ist, so wird eine gewisse Zeit dazu gehören, um DF zu erhalten. Das soll aber nicht sein, eben weil man DF als Moment betrachtet. Man muss daher das Moment der Geschwindigkeit nicht schon selbst als Geschwindigkeit betrachten, sondern blos als das Bestreben, einem Körper eine gewisse Geschwindigkeit mitzutheilen; nicht als extensive, sondern als intensive Grösse, die aber den Grund der extensiven Grösse enthält. Man darf aber auch nicht sagen, das Moment der Geschwindigkeit sei Null, weil sonst durch die Summirung derselben keine endliche Grösse entstehen würde.

7. Ueber formale und materiale Bedeutung einiger Worte.

Es gibt mehrere Worte, die im Singulari gebraucht einen andern Sinn haben, als wenn man sie im Plurali braucht; sie sind alsdann im Singulari in formaler, im Plurali in materialer Bedeutung zu nehmen; diese sind Einheit, Vollkommenheit, Wahrheit, Möglichkeit.* Einheit im Singulari gebraucht ist qualitativ, im Plurali gebraucht quantitativ. Qualitative Einheit ist wie der Grund des Ganzen, quantitative wie ein Theil des Ganzen zu betrachten. So kann man z. B. nicht sagen, die Wärme bestehe aus Lauigkeiten; man bestimmt also ihre Grösse nicht nach Theilen, welche sie enthält, sondern nach den Wirkungen, welche sie hervorbringt, z. B. dass sie die Körper ausdehnt, und man kann ihr daher nicht eine eigentliche Grösse beilegen, sondern einen Grad; die Einheit, die sich in ihr findet, ist also qualitative Einheit. — Die Einheiten, aus welchen discrete Grössen (Zahlen) bestehen, sind quantitative Einheiten.

Vollkommenheit (formaliter gebraucht) eines Dinges ist die Uebereinstimmung der Realitäten desselben zu einer Idee; Vollkommenheiten (materialiter gebraucht) sind diese Realitäten.**

Wahrheit im Singulari (formaliter und qualitative gebraucht) ist die Uebereinstimmung unserer Erkenntniss eines Objects mit demselben; Wahrheiten im Plurali (materialiter und quantitative gebraucht) sind wahre Sätze.

Möglichkeit eines Objects (formaliter und qualitative gebraucht); Möglichkeiten (materialiter und quantitative gebraucht) Gegenstände, sofern sie möglich sind.

* Man sieht, dass dieses auf die Titel der Kategorien sich gründet: Quantität, Qualität, Relation und Modalität.

** So spricht man von der Vollkommenheit einer Uhr, insofern sich das an ihr findet, was man von einer guten Uhr erwarten kann. Vollkommenheiten einer Uhr sind Eigenschaften derselben, die mit dem Begriffe einer guten Uhr übereinstimmen. — Man muss aber auch noch quantitative und qualitative Vollkommenheit von Vollkommenheit unterscheiden.

LEIPZIG
DRUCK VON GIESECKE & DEVRIENT.